# ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

*Granatae 11 Decembris 1945*
Franciscus Cuenca S. I.
*Praep. Prov. Baet.*

ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

IMPRIMATUR

*Granatae 30 Ianuarii 1946*
Dr. Andreas de Frías
*Vic. Generalis*

# Archivo Teológico Granadino

Vol. 8 - 1945

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma California

Granada

Facultad Teológica S. I.
Apartado 32

30732

v. 8
1945

Imprenta VENTURA. Hijo de Paulino V. Traveset. Mesones 52. Granada

# IN MEMORIAM

## R. P. Rafael Sánchez de Lamadrid S. I.

El día 27 de Junio de 1945 entregó piadosamente su alma al Señor el R. P. Rafael Sánchez de Lamadrid, con entereza religiosa y con abandono total en las manos de Dios.

Había nacido en el Puerto de Santa María el 7 de enero de 1898. Ingresó en la Compañía de Jesús en Granada el 22 de Julio de 1916, al obtener en la Universidad Central la licenciatura de Filosofía y Letras (sección de Historia). En la Compañía coronó sus estudios eclesiásticos con la licenciatura y el doctorado en Derecho canónico, obtenido éste en la Universidad Gregoriana de Roma en 1936. Desde entonces su ocupación fué el profesorado.

Su espíritu recto y su tesón a toda prueba le hicieron entregarse totalmente a la formación de sus alumnos y a la propia investigación científica, de la que ha dado frutos abundantes.

El *Archivo Teológico Granadino* ha perdido con él no sólo uno de sus colaboradores más entusiastas y abnegados, sino el que desde los primeros momentos fué el alma de su vida. La muerte le sobrecogió trabajando para el ATG, y en las páginas de este mismo volumen recogemos sus últimos trabajos.

Dos campos de actividad orientaron principalmente su investigación, en los que tenía planes amplios que la muerte no le ha dejado realizar: el derecho público de la Iglesia católica y la historia del derecho canónico postridentino. He aquí la nota de sus estudios:

**a) Derecho público de la Iglesia:**

1. *El Concordato español de 1753, según los documentos originales de su negociación.* Jerez de la Frontera, 1938.
2. *La "Rimostranza" de Benedicto XIV*: Edic. en ATG 1 (1938) 149-190.
3. *La España nueva ante el Concordato.* (Razón y Fe 113 [1937] 208-221).
4. *La enseñanza religiosa en la nueva España.* (Razón y Fe 113 [1937] 36-49).
5. *La España libertada. Un año de legislación.* (Revista Javeriana 9 [1938] 46-50, 125-132).
6. *La nuova Spagna e lo spirito della sua legislazione.* (La Civiltà Cattolica 89 [1938] 517-528).
7. *La Santa Sede, persona internacional.* (Razón y Fe 119 [1940] 235-248).
8. *La naturaleza jurídica de los Concordatos.* Granada, 1940.
9. *Martín de Azpilcueta y el dominio de los bienes eclesiásticos.* (ATG 4 [1941] 5-22).
10. *El Derecho público de la Iglesia católica.* 1.ª edic., Granada, 1940; 2.ª edic., Cádiz, 1942.
11. *El Convenio entre el Gobierno español y la Santa Sede.* (Boletín de la Universidad de Granada 64 [1941] 371-375).

**b) Historia del Derecho Canónico postridentino:**

12. *Para la Historia del derecho canónico postridentino. La Cátedra de vísperas de Coimbra, ss. XVI-XVII.* (Biblos 25 [1939] 429-436).
13. *Para la historia del derecho canónico postridentino. La Cátedra de prima en Coimbra, ss. XVI-XVII.* (ATG 2 [1939] 429-436).
14. *La enseñanza del derecho canónico en Salamanca durante los siglos XVI-XVII.* (Las Ciencias 6 [1941] 417-436).
15. *Beato Juan de Avila. Advertencias al Concilio Toledano de 1565-1566.* Edic. en ATG 4 (1941) 137-241.
16. *Para la historia de la Universidad de Alcalá. Las Cátedras de Cánones durante los siglos XVI-XVII.* (ATG 5. [1942] 5-28).

17. *El Derecho tridentino.* (Razón y Fe 131 [1945] 127-149). Reproducido en el tomo "El Concilio de Trento", pág. 231-253.

**c) Otros estudios:**

18. *Conceito de Justiza social.* (Brotéria 26 [1938] 282-293).
19. *Como entende Salazar a Justiza social.* (Brotéria 27 [1938] 41-51).
20. *La "equidad" en los Concilios de Toledo.* (Estudios Eclesiásticos 17 [1943] 138-200).
21. *Vázquez y la inseparabilidad del contrato y el sacramento en el matrimonio.* (ATG 6 [1943] 191-215).
22. *El matrimonio cristiano.* Cádiz, 1944.
23. *Luis de Molina, De Bello (2. 2, q. 40).* Edic. en ATG 2 (1939) 155-232.
24. *El tratado del Cardenal Toledo sobre la canonización de los Santos.* Edic. en ATG 3 (1940) 171-210.

R. I. P.

# LA VOLUNTARIEDAD DEL PECADO ORIGINAL EN LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVI Y PRIMERA MITAD DEL XVII [1]

por

MIGUEL PEINADO PEINADO, PBRO.

Sabido es que, la existencia del pecado original ha planteado, en la Teología, un problema interesante, de no fácil solución: el llamado problema de la voluntariedad. Brevemente expuesto, viene a reducirse a lo siguiente:

En todo pecado entra, como elemento esencial, la voluntariedad o libertad de la persona, a quien se imputa. Ahora bien, tratándose de un pecado contraído en el mismo instante de la concepción, no es posible que la voluntad del niño intervenga. ¿Cómo, pues, explicar en este caso del original, la existencia del elemento "voluntariedad"? A primera vista, y ante tamaña dificultad, la razón se siente tentada a sacar una consecuencia radical: el original no será un pecado en el verdadero y propio sentido del término. Pero esta afirmación se opone abiertamente a la definición del Tridentino [2]. Por otra parte, negar que la voluntariedad sea un elemento esencial al pecado, ni es posible en buena lógica, porque no sería en tal caso imputable, ni es lícito, por ser doctrina condenada por la Iglesia [3]. He aquí el problema teológico.

---

1. El presente trabajo es un resumen de la tesis doctoral, defendida por el autor en la Facultad Teológica Granadina, en 27 de abril, de 1945.
2. Denz., 789, 792.
3. Denz., 1046, 1080.

Modernamente, en los manuales de Teología [4] suele hacerse referencia a dos o tres soluciones defendidas alrededor de esta cuestión, cuyos respectivos defensores pretenden, naturalmente, contar en su favor con la autoridad de los grandes teólogos, y muy especial, con la de Sto. Tomás de Aquino. Pero aún está por hacer un estudio histórico completo del problema, para saber lo que hay de verdad en el asunto [5]. El presente trabajo, fruto de nuestra investigación en los siglos XVI y primera mitad del XVII, puede contribuir a llenar en parte esa laguna. Los dividimos, para mayor claridad, en tres partes o artículos, que corresponden a otros tantos períodos en que, a nuestro objeto, hemos dividido nuestro recorrido histórico; a los que anteponemos una breve exposición del estado del problema en épocas anteriores, cosa muy conveniente para no errar en la postura inicial.

Así, pues, este trabajo tendrá los siguientes apartados: 1. El problema en épocas anteriores al siglo XVI. 2. En los comienzos de la restauración teológica. 3. Desde el Concilio de Trento hasta la muerte de Miguel Bayo. 4. En pleno florecimiento teológico. 5. Resumen.

## 1. El problema en épocas anteriores al siglo XVI.

El primero que planteó en sus términos fundamentales el problema de la voluntariedad del pecado original, fué *S. Agustín*, al recoger de manos del adversario una objeción, cuya importan-

---

4. Cfr.: B. Beraza S. I., *Tractatus de peccato originali* (Bilbao, 1924); J. Müncunill, *De Deo Creatore et de Novissimis*, (Barcelona, 1922); L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* II. (Oeniponte-Lipsiae, 1940).

5. La bibliografía sobre el tema es a todas luces insuficiente. Que nosotros sepamos, el único trabajo dedicado específicamente al mismo (y se refiere casi exclusivamente a Santo Tomás), es el de J. M.ª Dalmau S. I., *Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás* (EE 9 [1930] 168-212). Otros no tocan el tema sino de pasada, y se refieren casi siempre a épocas anteriores al siglo XVI. De ellos hemos visto los siguientes: R. M. Martín O. P., *La question du péché originel dans Saint Anselme* (RevScPhTh 5 [1911] 735-739); *Le péché originel d'aprés Gilbert de la Porée* († *1154*) *et son Ecole* (RHE 13 (1912) 674-691:" *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel* (RevScPhTh 8 [1919] 439-466; 9 [1920] 103-120; 11 [1922] 390-415). A. Gaudel, *Péché originel* (DTC, XII, 276-606); J. N. Espenberger. *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und Frühscholastik* (Mainz, 1905); J. B. Kors O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas, Les Sources. La doctrine* (París, 1930); D. O. Lottin, *Les théories du péché originel au XII^e siècle* (RTAM 12 [1940] 236-273); *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin* (RTAM 12 [1940] 275-328).

cia cuidó de no disimular [6]. Para contestar a ella consigna el origen voluntario de la culpa, y alude significativamente al texto paulino conocido (Rom. 5, 12): "in quo omnes peccaverunt" [7]. ¿Quiso indicar el Santo Doctor que la voluntad del niño estaba de alguna manera en Adán, como explicación del problema...? [8] A la verdad, él no nos da una solución explícita; se contentó más bien con insistir en el principio de que, el original, como todo pecado, es voluntario; lo que basta para la defensa del dogma. Por lo demás pide respeto para un misterio, al que va íntimamente unido un problema de difícil solución [9].

Algunos siglos más tarde, en los comienzos de la Escolástica, *S. Anselmo* ofrece un primer bosquejo de solución al problema. El nos habla de la unidad de naturaleza de Adán con todos sus descendientes, y subraya la continencia seminal de éstos en el primer padre del género humano [10]. Todavía ésto no es una solución clara; pero al menos ya tenemos indicado un camino para llegar a ella. Mas ese camino no fué tomado en consideración por los teólogos que le siguieron. La mayoría de ellos optan prudentemente por evadir la dificultad, cuando no confiesan paladinamente que se encuentran ante un misterio, cuya explicación es, naturalmente, inútil intentar [11]. Es que, al recurrir a la concupiscencia para explicar la transmisión del pecado de Adán, el camino quedaba cerrado a la voluntariedad. Por eso no es de extrañar que en las escuelas de tradición agustiniana, teólogos tan destacados como *Hugo de S. Víctor*, se encuentren indecisos, sin saber qué responder a la cuestión [12]; o quieran contentarse, di-

---

6. *De nuptiis et concupiscentia* II, c. 28 (CSEL 42, 302/3); *Contra Iulianum* VI, c. 10, n. 28 (PL 44, 878/9). Estos son los pasajes fundamentales.

7. Sobre la interpretación del texto paulino y las varias sentencias sobre la lectura del original griego de la partícula "in quo", puede verse: B. Beraza *O. c.*, n. 607-626; y L. Lercher, *O. c.*, n. 649.

8. J. N. Espenberger, en el trabajo citado, ha reunido y comentado algunos pasajes, cuya lectura sugiere este parecer.

9. Cfr. *Contra Iulianum* IV, 104 (PL 45, 1041).

10. *De conceptu virginali et originali peccato* c. 23 (PL 158, 454): "Equidem negari nequit infantes in Adam fuisse, cum peccavit: sed in illo causaliter, sive materialiter, velut in semine fuerunt; in seipsis personaliter sunt: quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversae personae; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt illi". Puede leerse todo este capítulo 23; así como el cap. 2, y *Cur Deus homo* I, c. 18 (PL 158, 434 y 387).

11. Cfr. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis fidei* l. 1, p. 7, c. 35. (PL 176, 303).

12. *Ib. ib.*: "Solet etiam quaeri, utrum voluntarium sit an necessarium illud peccatum. Sed quod non sit voluntarium constat per supra dicta. Iterum si dicatur necessa-

ciendo que la voluntariedad solo hay que buscarla en Adán. De este parecer son, entre otros, *el Maestro de las Sentencias* y el *Altisidorense* [13].

Al iniciarse el período de la Alta Escolástica, la situación no varió. La naciente escuela franciscana, heredera de la corriente agustiniana soslaya una vez más el problema. En una palabra, desde S. Anselmo a Sto. Tomás, prácticamente quedó intacto [14].

El primer mérito del Doctor Angélico, en orden a nuestro problema, es el haberlo afrontado con decisión, por haber visto claramente su importancia, ya que toca a la misma cuestión de la existencia del pecado original, y por tanto al dogna. Veamos su pensamiento.

*Santo Tomás* no se contenta con encontrar explicación a la transmisión del pecado en cuanto es un mal; sino que, llegando a la misma entraña del problema, busca la transmisión de ese mismo pecado en cuanto es una culpa [15]. Es decir, busca la transmisión de la misma voluntariedad. Porque esta voluntariedad debe pasar de Adán a sus descendientes con el defecto [16]; de lo contrario no se les podría imputar a verdadero pecado. Y bien, ¿dónde encontrar esta explicación...? En la unidad de naturaleza, responde Santo Tomás, teniendo en cuenta que no bastaría, para heredar el pecado de Adán, el tener su misma naturaleza; es necesario además tenerla recibida de él por la generación. Sólo así puede explicarse la transmisión de la voluntariedad. Porque en realidad sólo hay una voluntad, causa del pecado original: la de Adán.

---

rium, non debet imputari. Et ideo voluit dicere quidam, quod nec necessarium nec voluntarium. Unde non videtur absurdum quod dicatur necessarium".

13. Pedro Lombardo, *Libri IV sententiarum* (Quaracchi, 1916) II, dist. 32, c. 5: "Illud etiam non immerito quaeri potest, utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium dici potest, quia vitari non potest... Et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit..."; Guillermo Altisidorense, *Summa aurea* l. 2, t. 27„ c. 6, in fine

14. Cfr. D. O. Lottin en los trabajos citados.

15. Los textos fundamentales en que Santo Tomás toca el problema son, con arreglo a un orden cronológico, los siguientes: *In II Sent.* d. 30, q. 1, a. 2; *Summa contra Gentiles* l. 4, c. 52; *Quaestiones disputatae de potentia* q. 3, a. 9, ad 3; *Quaestiones disputatae de malo* q. 4, a. 1 et 2; *Lectura in omnes Epistolas Pauli*. Ad Rom. 5 lect. 3; *Summa Theologica* I, II, q. 81, a. 1 (Este es el pasaje definitivo, en el que el Doctor Angélico llega a ver toda la transcendencia del problema); *Summa Theologica* Supplementum III partis, q. 84, a. 2, ad 3; y *Compendium theologiae*, c. 196.

16. *In II Sent.*, d. 31, q. 1 a. 2: "Similiter etiam et ratio voluntarii, quae culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt, transit... unde et ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt simul cum defectu transit".

Ahora bien; esa voluntad es también de alguna forma, la de toda la naturaleza (cabeza y miembros), en virtud de la influencia que, al través de la generación, el primer padre ejerce en todos su descendientes; a semejanza de la que, en el cuerpo humano, reciben todos los miembros de la voluntad personal [17]. Claro está, que esta influencia de la voluntad física de Adán, pone en los miembros del gran cuerpo (género humano) un mínimum de voluntariedad, mucho menor que la requerida para el pecado personal; pero eso sí, la suficiente para salvar la razón de culpa en este defecto de la justicia original, que se nos había de transmitir [18].

Esta es en resumen la doctrina de Santo Tomás sobre la voluntariedad. Posteriormente, los teólogos, fijándose en esa unidad de naturaleza, señalada por él para resolver el problema, quisieron encontrar en ella su carácter específico. Ello había de ocurrir; pero ha dado motivo para que modernamente los teólogos quieran traer al Angélico a formar en su propio partido, y, con empeño digno de mejor causa, reproduzcan sus textos y pasajes, para más eficazmente probar sus respectivas conocidas sentencias de "Adán cabeza física", "Adán cabeza jurídica", "Adán cabeza moral"... Pero este empeño evidentemente es inútil, porque Santo Tomás no desciende a especificar el carácter de esa unidad. Sinceramente creemos que el Santo no pensó en eso; en sus tiempos el problema no alcanzó el desenvolvimiento que alcanzó más tarde. El no hizo poco con mostrar el secreto del problema; con ello se conquistaba una posición no alcanzada hasta entonces. Pero no pasó de ahí. Por eso no puede pertenecer a uno u otro grupo de sentencias modernamente defendidas [19]. En nuestro modesto parecer, sus palabras, aunque objetivamente consideradas sólo nos hablen de una unidad natural [20], no sirven para autorizar opiniones, que con ellas pretenden justificarse.

Ni Santo Tomás lo había de decir todo. No seamos, pues, exigentes pidiéndole más de lo que nos podía dar. Tengamos en cuen-

17. Entre todos los ejemplos aducidos por el Santo, (I. II, q. 81, a. 1) es sin duda, el de los miembros y la voluntad, el ejemplo definitivo.

18. Esta idea aparecerá más tarde en los Comentaristas de Santo Tomás, en una fórmula concreta: "Peccatum originale minimum habet de voluntario".

19. Cfr. los trabajos arriba citados de J. B. Kors, D. O. Lottin, J. M. Dalmau, B. Beraza y L. Lercher. Véase también: L. Billot, S. I., *De personali et originali peccato* (Roma, 1924).

20. En esto disentimos del parecer del P. Dalmau, S. I.; sus razones para probar lo contrario nos parecen insuficientes.

ta que el mérito de las grandes figuras, más que en decir la última palabra sobre todos y cada uno de los problemas, está en enfocarlos certeramente y poner sólidos cimientos de ulteriores investigaciones. Y al mismo tiempo digamos a este propósito, que a veces nos exponemos a perdernos en discusiones excesivamente críticas, e incluso a llegar a ser injustos, si, cuando estudiamos un autor y su doctrina, prescindimos de su marco cronológico.

Posteriormente a Santo Tomás, podemos señalar la postura de *Duns Scoto*. Con su opinión sobre el sujeto inmediato del pecado, que es la voluntad, tiene un camino fácil para resolver la cuestión. Parece contentarse con una voluntariedad pasiva, que realmente no satisface [21]. Con arreglo a sus mismos puntos de vista enfocan los teólogos de su escuela esta cuestión. *Juan de Basolis*, por ejemplo, (quien como su maestro busca orientaciones en S. Anselmo al estudiar el pecado original), cuando toca la voluntariedad, insiste en la doctrina del Doctor Sutil. En él se verá aún más precisado el pensamiento de toda la escuela [22].

Los primeros maestros tomistas combatieron la corriente contraria a Santo Tomás; pero fué en el seno mismo de la Orden Dominicana donde nació una teoría completamente nueva y completamente opuesta a la orientación tomista, que va a desembocar en un terreno peligroso. *Durando de San Porciano* fué el autor de la escisión. Plantado frente al problema, se pregunta si el pecado original es un pecado en el propio sentido de la palabra ("peccatum proprie, seu culpa"). Para responder satisfactoriamente, su lógica le impulsa a resolver previamente si es propiamente voluntario ("proprie voluntarium"). Ya en este punto, analiza los distintos géneros de voluntariedad, y saca en seguida la conclusión: el pecado original no es "vere voluntarium"; y desde aquí no teme

---

21. *In II Sent.*, d. 32, q. 1, n. 14 (Quaracchi, 1914): "Ad primum dico, quod voluntarium potest accipi, vel pro eo quod est in voluntate: vel prout communiter sumitur, et magis proprie, pro eo quod est in voluntatis potestate, ut est activa. Primo modo, istud peccatum potest dici voluntarium; quia ipsum sicut quodlibet peccatum, est in voluntate, ubi solum nata est esse iniustitia, secundum iustitiam sibi oppositam, secundum Anselmum, c. 4 et 5. Secundo modo dico, quod peccatum non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed ei vel alii, scilicet a quo contrahitur istud peccatum" (t. 2, n. 841, pág. 774).

22. *In II Sent.*, d. 30, q. 1,: "Ad primum principale dico quod peccatum parvuli est voluntarium saltem subiective, quia in voluntate; sed non ut voluntarium effective, scilicet, a voluntate propria sicut oportet, si esset actuale et imputabile ad poenam sensus, sed bene voluntate alterius puta primi parentis est voluntarium aliquo modo; sed hoc sufficit ad originale".

saltar a esta otra: luego no es "proprie culpa" [23]. Pero esta conclusión era muy peligrosa; el mismo Durando lo presintió [24]. Por eso hace otras consideraciones alrededor del problema, para hacer ver que no se da aquí sino una voluntariedad tan disminuida, que en su concepto, no da base para una culpa propiamente dicha.

A la verdad, la originalidad del Durando, a poco que se medite, no está precisamente en su explicación de la voluntariedad, sino en la transcendencia lógica que le atribuye. Lo peligroso fué la consecuencia. Y lo fué, porque el peligro estaba encerrado en su postura inicial ante el problema, en su mismo planteamiento, nada teológico (no obstante su lógica), que nos obliga especialmente a mencionarle, en la historia de esta cuestión.

La reacción de los teólogos contra Durando fué inmediata en el mismo seno de la escuela dominicana. Su postura produjo visible contrariedad, y dió ocasión a que la doctrina de Santo Tomás quedase fortalecida.

Los nominalistas nada añaden digno de mención, sino es su empeño en fijarse tan sólo en la cuestión de la "imputabilidad". Por evadir la dificultad no descienden a la razón que sería lógico inquirir: el porqué, la falta de justicia, objetivamente considerada, puede ser imputable al niño; punto sobre el que guardan silencio.

---

23. *In II Sent.*, d. 30, q. 2: "Ad sciendum ergo an peccatum originale sit peccatum proprie seu culpa in parvulo, quia de proprietate solum agitur in hoc articulo, oportet videre an sit proprie voluntarium. (Analiza en seguida los diversos modos de voluntariedad y concluye)... Patet ergo quod peccatum originale non est in parvulo voluntarium personali voluntate parvuli quemadmodum peccatum actuale est voluntarium propria et personali voluntate peccantis actualiter, et ideo non est illo modo proprie peccatum vel proprie culpa, et sic intellexi ubicumque alias sive asserendo, sive recitando, sive absolute, sive conditionate dixi, vel scripsi peccatum originale non esse proprie peccatum vel culpam; patet etiam quod non est voluntarium voluntate aliena eo modo quo gestum per alterum aliquid dicitur voluntarium esse illi qui propria sponte transtulit suam voluntatem seu auctoritatem in illum alterum, quia talis consensus non potest fingi in parvulis nondum natis. Restat ergo quod illud peccatum fuerit voluntarium parvulo voluntate videlicet Adae in quo erat sicut in originali principio. Et adhuc *defectus ille qui dicitur originale peccatum in parvulo non fuit per se et directe voluntarius voluntate Adae*, sed solum concomitative et per quamdam consequentiam..." El pasaje ha sido interpretado más o menos benignamente por los teólogos posteriores.

24. *Ib. ib.*: "Qui ergo reputat quod tale voluntarium voluntate aliena non directe sed concomitative sit proprie voluntarium talis potest dicere quod peccatum originale in parvulo sit ei proprie culpa; qui autem non reputat hoc proprie voluntarium sed solum interpretative, talis necessario habet dícere quod peccatum originale non sit proprie culpa sicut est actuale, sed solum interpretative. *Semper tamen fatendum est in parvulis esse peccatum originale seu culpa, sive modus loquendi sit proprius, sive alius*".

Véase la obra de *Roberto Holkot*, cuyo título es bien expresivo [25], o el "Comentario a las Sentencias" de *Gabriel Biel* [26], en quien está ya presente el espíritu de defensa del dogma ante la herejía protestante.

Resumiendo: al finalizar la decimaquinta centuria, el problema de la voluntariedad se encontraba en el punto en que lo dejó Santo Tomás, actualizado ahora vivamente por la lógica racionalizante de Durando. Quedaba, pués, en pie, como única vía de solución, la doctrina del Doctor Angélico; gracias a la cual, el problema había llegado a concretarse en los términos siguientes: El pecado original, verdadero pecado e imputable a los descendientes de Adán, es realmente voluntario. Voluntario en Adán, y voluntario asimismo para el niño. Para explicar esto último entre todas las tentativas, un camino parecía abrirse definitivamente: la continencia seminal y la unidad de naturaleza de todos los hombres con Adán.

## 2. En los comienzos de la restauración teológica.

El resurgir teológico con que, en el ocaso de la Escuela Nominalista, se inició el siglo diez y seis, fué ante todo una vuelta a Santo Tomás [27]. Coincidió ello con un despertar apresurado de los controversistas ante los ataques del protestantismo a la doctrina tradicional; esfuerzo éste que, como es sabido, culminó en el Concilio de Trento, en cuya quinta sesión se precisó el pensamiento dogmático sobre el pecado original. ¿Qué dijeron en este tiempo los teólogos sobre la voluntariedad...? Vamos a verlo.

*Juan Mair* (*1470-1540*) es sin duda la figura más relevante de la Escuela Nominalista de Monteagudo de París, en cuyo seno se prepararon (inconscientemente diríamos) la transición del periodo decadente hacia el pujante resurgir [28]. Este maestro, cuan-

---

25. *De imputabilitate peccati quaestio non poenitenda* (Lugduni, 1518), Art primum principale.

26. *Commentarius in secundum librum Sententiarum* (Brixiae, 1574), d. 30, y 32.

27. Cfr. R. G. Villoslada S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma, 1938), pág. 8. Esta obra nos dió mucha luz para orientarnos en el estudio de los autores que intervinieron, más o menos directamente, en la renovación teológica de la segunda edad de oro.

28. No tememos hacer esta afirmación después de haber leído la obra anterior del P. Villoslada, y su artículo: *Un teólogo olvidado: Juan Mayr* (EE 15 [1936] 81-118).

do quiere explicar la voluntariedad, enfoca una vez más la imputabilidad; concluyendo que el pecado original se nos imputa, porque ésa era la voluntad de Dios, al dar un precepto de Adán en el que consintió no sólo él, sino también todos sus descendientes. Estos, interpretativa y antecedentemente. En virtud, pues, de este dicho consentimiento interpretativo o interpretado, el pecado original nos es voluntario original y antecedentemente [29]. Pero tal consentimiento, decimos nosotros, ¿será base suficiente para asentar sobre el mismo una verdadera culpabilidad? Y sobre todo, ¿está exenta de peligro tal manera de hablar...?

Uno de sus mejores discípulos, *Santiago Almain* (†*1515*) nos habla más explícitamente aún de una fórmula ya usada por los Padres y teólogos anteriores: "el pacto" o "ley dada por Dios" en orden a la conservación de la justicia original [30]. Sin embargo, no pasa de ser una alusión ligera y fugaz, que tanto en Almain, como anteriormente, se trajo a cuento al hablar de la transmisión, pero nunca que sepamos (y esta observación merece ponderarse), en orden a explicar la misma voluntariedad.

Los grandes comentaristas del Angélico, que iniciaron decididamente la vuelta a su doctrina, cuando tratan la cuestión (In Primam Secundam, q. 81), no hacen más que penetrar con agudeza el pensamiento de Sto. Tomás, y exponerlo con claridad. El Cardenal *Tomás Vio Cayetano O. P.* (*1469-1534*) pone de relieve el acierto del ejemplo del Santo Doctor (la mano movida por la voluntad) para explicar la transmisión. Porque así —comenta— se alcanza la razón profunda y esencial de la transmisión del pecado en cuanto culpa. La diferencia entre el ejemplo y el caso de la unidad de Adán con sus descendientes, que es, la no coexistencia al realizarse el acto voluntario, no disminuye el acierto de esta comparación; antes al contrario, aumenta la conveniencia del ejemplo, ya que aquí no se trata de un pecado actual, sino de un pecado para el que es precisamente necesario, que los miembros no existan simultáneamente con la cabeza [31]. También nota Ca-

29. *In II Sent.*, d. 30, q. 3, ad 2: "...sic praeceptum dando cui Adam consensit, et nos interpretative et antecedenter".

30. *Moralia*, tract. 3, c. 19.

31. *In Primam Secundae*, q. 81, a. 1: "Quod autem ibi membrum fuerit, et hic non, nihil efficit, imo proportionalitatem adiuvat. Quia sicut ad culpam actualem movet praexistens; ita movens ad culpam originalem, movet, id est, ducit de potentia ad actum non praexistens. Contra rationem namque eius quod oritur, est praexistere".

yetano el notable progreso obrado en el pensamiento de Santo Tomás en esta materia, gracias al problema de la voluntariedad. Es que convenía —dice— mostrar cómo el niño es algo de la voluntad ajena, para que el defecto de la justicia, ya que no le puede ser voluntario por su voluntad propia, lo sea por aquella que le pertenece, en cuanto es miembro de quien cometió la culpa [32]. Con esto quedaba perfilada claramente la postura de Santo Tomás frente al problema, y consignado, cómo el eje de toda su explicación es la voluntariedad.

*Francisco Silvestre O. P.* († *1526*), el clásico comentador de la "Summa contra Gentes", expone el mismo pensamiento con ocasión de un texto distinto [33].

*Conrado Koellin O. P.* (*1476-1536*) coteja la argumentación de Santo Tomás con la de Escoto. La primera dice ser más eficaz, porque señala el verdadero camino en el estudio de la transmisión, frente al señalado por el segundo, que atiende más bien a la imputabilidad, dejando pendiente la explicación de la voluntariedad [34].

Otro notable defensor de la doctrina tomista es el Arzobispo sevillano *Fr. Diego de Deza O. P.* († *1523*) [35]. Este autor usa la expresión siguiente: "la voluntad de Adán es y puede llamarse nuestra interpretativamente"; mas su pensamiento es muy otro que el de los nominalistas, apuntado más arriba. Se trata tan sólo de contraponer al término "personalmente", uno que pueda significar cómo la voluntad de Adán es nuestra [36]. El acierto de la expresión no afecta al pensamiento, que, por lo demás, es claro.

Pero sobre todos los anteriores, fué el Maestro *Francisco de*

---

32. *Ib. ib.*: "Quia ergo oportet ad salvandum voluntarium requisitum ad culpam huius absque propria voluntate, ponere hunc hominem esse aliquid alienae voluntatis, ut sic defectus voluntate propria non secundum se, sed secundum membrum alterius a quo incohat haec culpa".

33. *Summa Divi Thomae Aquinatis contra Gentiles... commentariis illustrata* (Lugduni, 1586) l. 4, c. 52.

34. *In I. II* q. 81, a. 1, in corp.

35. *Novarum defensionum doctrinae Angelici Doctoris beati Thomae de Aquino super secundo libro Sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae* (Hispali, 1517) d. 30, et 31, q. 1, quantum ad art. 2 et 3.

36. *Ib. ib.*; q. 1, art. 2: "...sed non nisi voluntate Adae quae potest dici *interpretative* voluntas nostra"; art. 5: "... ideo in singulis ab Adam seminaliter propagatis transit voluntarium non voluntate illorum personali, sed voluntate sui principi productivi scilicet Adae, quae *interpretative* est singulorum voluntas, *propter causas supra positas*". (Es decir, por las causas o razones señaladas por Santo Tomás).

*Vitoria O. P. (1492-1546)* [37] quien, al insistir en el pensamiento de Santo Tomás, descubrió un horizonte nuevo, que ponía mucha luz en la búsqueda de la deseada solución. Detengámonos un tanto para oir su lección [38].

Sentada la conclusión afirmativa "secundum fidem catholicam", según la doctrina de Santo Tomás acerca de la transmisión del pecado original, observa que el santo Doctor no prueba, sino declara sencillamente esta verdad. Inmediatamente presenta Vitoria la cuestión decisiva: "Si el original es verdadera culpa"; y responde contra Durando afirmativamente, por ser doctrina de fe; como es de fe —subraya— que es verdadero pecado. Así, puesto el dogma antes y fuera de toda discusión, empieza su razonamiento para exponer la transmisión; pensamiento que viene a reducirse a lo siguiente: Tenía razón Santo Tomás; para que el pecado de Adán, como tal pecado, se pudiera transmitir, era necesario que su voluntad fuese, en alguna forma, la de toda la naturaleza, es decir, una voluntad perteneciente de algún modo a todos sus descendientes. Para ello no hay más camino que la unidad natural entre cabeza y miembros de este gran cuerpo, que es el género humano. Notad pues —continúa diciendo a sus discípulos— que hay dos procesos: uno por el que la persona mancha la naturaleza; otro, en el que la naturaleza mancha la persona. Ahora bien; Adán fué, en cierto sentido, toda la naturaleza, y en el principio Dios hizo con él un pacto en orden a la transmisión de la justicia original. En estas condiciones, dado el pecado de Adán, se había de transmitir a su descendencia. Así se explica la transmisión. Mas, ¿qué decir de la voluntariedad?

Se explica por los mismos principios, dice rotundamente Vitoria. Es decir; que la unidad natural es fundamento de una influencia moral de Adán en sus descendientes en orden al pecado original, en cuanto él fué constituído por Dios cabeza natural, y

37. Cf.: V. Beltrán de Heredia O. P., *En qué año nació Francisco Vitoria. Un documento revolucionario* (Ciencia Tomista 64 [1943] 46-64). A más de los trabajos conocidos de este autor sobre la figura de Vitoria, es utilísimo para conocer la formación y relevante personalidad del padre de la Escuela de Salamanca, el arriba citado de R. G. Villoslada (nota 27).

38. Utilizamos el *Cod. Vatic. lat. 4630*, que contiene las lecciones del año 1539, tomadas por uno de sus discípulos. Cfr.: V. Beltrán de Heredia: *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.* (Biblioteca de Tomistas Españoles 4 [1928]. y F. Ehrle S. I., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI* [Madrid, 1930], 12-28).

al mismo tiempo cabeza moral en orden a la transmisión de una justicia. Cosa esta última que se verificó en virtud de un pacto o decreto divino, según el cual, la justicia se conservaría, o no, para sus hijos dependientemente de su actuación [39].

He aquí cómo Francisco de Vitoria, ahondando y meditando el pasaje que comenta, ve la fuerza de esa unidad de naturaleza para explicar la voluntariedad; pero siente necesidad de precisar con mayor claridad su alcance, en cuanto es razón formal de la voluntariedad. Porque la unidad natural de todos los hombres con Adán es fundamento para la transmisión de la culpa; más el fundamento no es aún la razón formal. Así pues, aquella unidad na-

---

39. Dado el interés del pasaje, creemos conveniente reproducirlo aquí integramente. (*Vatic. Lat. 4630 ff. 243/4*) *In I II Sti Thomae, q. 81*: "*Art. 1.—Utrum peccatum originale primi parentis traducatur in posteros.* Haec materia tractatur a doctoribus in 2.º dist. 12, usque ad 33. Conclusio Sti. Thome est affirmativa secundum fidem catholicam. Non probat, sed declarat hanc questionem. Primus modus declarandi hereticus est, qui tenet quod semen attingit usque ad corruptionem anime. Secundus modus erat, quod semen infectum erat. Sed utrumque impugnat Stus. Thomas eodem modo, quia secundum istos modos peccatum originale in puero non haberet rationem culpe. Probatur quia anima nostra infunditur in carne mediante actione Dei, et sic quia non esset voluntaria talis infussio, non esset peccatum. Sed declarat ipse, quia sicut tota respublica est una, ita omnes homines in rege sunt unum corpus; et caput fuit Adam, et nos membra qui generati sumus ab Adam. Dubium est primo, an peccatum originale sit nobis culpa. Pelagianus negabat hoc, et per consequens necessitatem baptismi. Probabat quia hoc peccatum non est voluntarium; ergo non est culpa. Sed Augustinus (de baptismo parvulorum, et lib. 6 adversus pelagianum, in 7 tomo) probat hoc esse heresim. Et in illo Psalmo 50: In iniquitatibus conceptus sum, et ad Rom. 5, In Adam, etc., et ad Ephes. 2, eramus filii ire. Ergo est de fide, et est determinatio in cap. minoris de baptismo. Aliqui thomiste dicunt quod est solum determinatio Ecclesie; sed falsum est, quia est de fide ut probant loca citata. Secundo dubitatur, an peccatum hoc sit vera culpa. Omnes tenent quod sic, et ita est de fide quod est vera culpa, sicut est de fide quod est peccatum. Probatur (ad Rom. 5) Cum inicimi essemus, et (ad Ephes. 2) Cum mortui essemus redemit nos; que loca non possunt intelligi de peccato actuali, ut aliqui putant, quia illic Paulus probat Christum redemptorem [f. 243v] universalem, alias non probaret, sed solum intelligeret de peccato actuali. Durandus (dist. 31) dicit quod non est culpa vera peccatum originale. Probat, quia non est proprie voluntarium. Probat, quia illud dicitur voluntarium quod dupliciter dicitur voluntarium: uno modo per voluntatem propriam, alio modo per alienam voluntatem cum aliquis admissit suam voluntatem, sicut si dominus dedit potestatem servo ad furandum quidquid voluerit; sed nullo modo horum peccatum originale dicitur voluntarium; ergo. Secundo probat, quia Adam, noluit carentiam iustitie originalis; ergo non est voluntarium. Sed dicit Durandus quod voluntaria culpa. Sed profecto est periculosus iste Durandus, quia dicere quod non est propria culpa, est dicere non esse culpam, quod est contra Paulum dicentem: Cum essemus inimici, etc."

"Hic notate duos processus: unum est quod persona inficit naturam, secundus quo natura personam inficit. Adam aliquo modo fuit tota natura, sicut omnes sunt a principio mundi usque ad finem tota natura. Sic etiam tota ista civitas representat omnes qui sunt et erunt usque ad finem mundi, primo quia doctores presentes condentes leges obligant omnes posteros, et se etiam possunt obligare. Ita est imaginandum, quod Adam in principio fuit tota natura, et Deus pepegit cum illo nomine totius nature hu-

tural es algo más: es una unidad moral, consignada en virtud del pacto o decreto divino [40].

Por lo que hace a la existencia de tal pacto, nota Vitoria que es doctrina tradicional, y de la que, aun no constando apodícticamente, se pueden señalar pasajes de la Escritura como fundamento [41].

Hasta aquí el pensamiento de Vitoria. Ya hemos dicho que la fórmula "pacto" se encuentra en autores de épocas anteriores; pero hemos de consignar asimismo que esa doctrina de Adán cabeza físico-moral, y la explicación de la misma voluntariedad por el pacto, la debemos a él. En su explicación, sobre el fundamento puesto por Santo Tomás se conjugan nuevos elementos, gracias a su amplia y equilibrada manera de enfocar los problemas teológicos. Comparada su lección con el pasaje del Doctor Angélico, que motiva su comentario, se echa de ver un progreso manifiesto en el camino que conduce a la solución del problema. Estamos ante un nuevo objetivo alcanzado en este punto concreto de la especulación teológica, y, por ende, en un caso indudable del llamado "progreso teológico".

Mientras tanto, otros contemporáneos, estancados en las fórmulas de las escuelas anteriores a Santo Tomás, insistían en hablar de la mancha transmitida, contentándose con señalar la vo-

---

mane quod ratio subderetur Deo et vires rationi, et ita si Adam servaret hoc pactum, omnes descendentes ab Adam essent nati in iustitia originali: propterea quia erant filii Ade Deus infunderet [f. 244] omnibus hanc iustitiam originalem. Sed per primum peccatum ipsius, quod reputatur totius nature, perditum est hoc privilegium: sicut si rex daret nobis certum quid pro una processione, si nos non faceremus hanc processionem, noceret nobis et posteris, quia non daretur illud premium. Et ita, quando pater generavit me, non me infecit, sed traduxit in me naturam infectam cum natura qua traducitur ipsum peccatum originale. Sic constat tota traductio peccati originalis, *et sic patet etiam quantum sit voluntarium hoc peccatum non per meam voluntatem, sed per voluntatem Ade qui tunc gerebat vices nostrorum omnium*, et e contrario in Christo fuit quia ipse inventus est in gratia Dei in tota sua posteritate: nam propterea sumus grati Deo, quia sumus filii Dei, et propterea ingrati Deo, quia sumus filii Ade; filii Dei efficimur in baptismo, in conceptione filii Ade".

40. Para confirmación de lo que decimos sobre el pensamiento de F. Vitoria en la materia, pueden leerse otros pasajes suyos, dentro del comentario a esta misma q. 81 (ff. 245v/6).

41. *Ib.*, a. 5: [f. 246]... "Probo: lex et pactum fuit factum cum Adam, *ut dicunt Sancti*: ergo [f. 246v] Si quis roget unde nobis constet quod factum est pactum cum Adam et non cum Eva. Et vere quod hoc non constet nobis, quia si ex aliquo loco constaret, maxime ex illo ad Rom. 5: ...Probo: Osee 6, dicitur quod peccavimus in Adam... Probo: Genes. 2 legimus pactum factum cum Adam in sigulari: In quacumque hora comederis morte morieris..."

luntad de Adán, sin más explicaciones, como causa del pecado. En general así hablan, por estos años, Escriturarios y Controversistas. Los primeros apenas si tocan nuestro problema: sólo alguna ligera indicación, al comentar el conocido texto de la Epístola a los Romanos (5,12) [42]. Los controversistas por su parte, sin detenerse demasiado en el tema, repiten las mismas locuciones oídas hasta entonces: que el original nos es voluntario "voluntate aliena"; o porque estábamos en Adán cuando pecó [43], etc. También aducen ejemplos y símiles conocidos [44].

Pero entre los controversistas es necesario hacer especial mención de alguno, cuya influencia no tardaría en dejarse sentir. Hablamos de *Ambrosio Catarino O. P. (1487-1553)*, para quien resultan inútiles los ejemplos y la doctrina de Santo Tomás en la materia. Según él, quien apuntó el verdadero camino fué Durando; pero no hizo sino apuntarlo, sin decidirse a seguirlo, contra lo que era de esperar. Así dice en su opúsculo "De casu hominis et peccato originali" [45]. Catarino, lo mismo que Alberto Pighio, parte de un principio, indiscutible según él: que todo pecado consiste en un "acto" malo libre. Y como, por más que se considere, en el caso del original, no podemos encontrar más acto que la actual prevaricación de Adán, es decir, su acción de comer del fruto vedado, sólo en este acto consiste el pecado original. Todo lo demás: mancha, reato, privación de la justicia, etc., no son el peca-

---

42. Cfr. Francisco Titlman O. M., Claudio Guilliaudo, J. Lefèbre D'etaples, Marino Grimmani y J. Sadoleto, en sus respectivos Comentarios a la Epístola ad Romanos. El último de dichos autores tiene además un tratado De peccato originali, publicado por S. Ritter en un apéndice de su obra: *Un Umanista teologo: Jacopo Sadoleto (1477-1547)* (Roma, 1912); mas esta obra no la hemos tenido a mano.

43. Cfr. Bartolomé de Spina O. P., *Opuscula. Tractatus de universali corruptione generis humani* (Venetiis, 1535) p. 1, c. 2, conclusio 4.ª; Juan Driedo, *De gratia et libero arbitrio libri duo*, l. 1, t. 3, c. 1, p. 1.ª y l. 2, t. 2, c. 2, p. 2.ª.

44. Otros controversistas pretridentinos no hemos podido consultarlos personalmente. Luis Penagos S. I., que los ha consultado, llega a la misma conclusión en su reciente trabajo: *La Doctrina del pecado original en el Concilio de Trento* (Miscelanea Comillas 4 [1945] 127-273) pág. 163.

45. Hemos encontrado dos ejemplares de esta obra en la Biblioteca del Sacro Monte de Granada, ambos expurgados; uno de ellos con las páginas cortadas; el otro afortunadamente sólo tiene tachado el pasaje fundamental, que con gran esfuerzo hemos conseguido leer. El título completo es: *Opuscula F. Amb. Cath. Politi Senen. Ord. Praed. magna ex parte iam edita, et ab eodem recognita ac expurgata* (Lugduni, 1542). Asimismo encontramos dos ejemplares de las *Controversias* de Alberto Pighio (ambas en la Bib. de la Universidad Central de Madrid); pero en este caso ambos tenían destruídas todas las hojas de la primera de dichas controversias: *De peccato originali*.

do mismo, sino sus efectos y consecuencias [46]. Ahora bien; aquella acción de Adán, ¿cómo puede sernos voluntaria a sus descendientes?... Contesta el controversista: Porque, a los ojos de Dios, estábamos en Adán cuando comió. Y ésto, en virtud del pacto establecido, en orden a la conservación de la justicia para sí y sus descendientes. Este pacto lo explica todo, según Catarino, en materia de pecado original; y muy en especial la voluntariedad. Así, en justicia, nos es imputable el pecado de Adán, por ser su voluntad nuestra, según legítima interpretación. He aquí una voluntariedad interpretativa, como consecuencia del concepto de Adán cabeza jurídica, o puramente moral de la humanidad, en virtud del pacto, y sólo del pacto. De tal forma que, aún en el caso de que Adán hubiese pecado después de haber engendrado algunos hijos, éstos hubiesen contraído el pecado por estar incluídos en el pacto; como lo cometió Eva, por idéntica razón. En cambio, en el caso de que Adán no hubiera pecado, aún pecando sus hijos no se hubiera transmitido el pecado, ya que el pacto sólo fué hecho con él [47].

Por otra parte, como se ve, la voluntariedad, en esta doctrina, afecta directamente a la misma acción del pecado, y sólo mediante ella, a la privación de la justicia original. Se echa, pues, de ver la diferencia profunda entre esta concepción y la del fundador de la Escuela Salmantina. Mientras éste explica el problema recurriendo a la voluntad física de Adán, que, en virtud de institución divina, es voluntad de toda la naturaleza, e influye en sus miembros a través de la generación gracias a la unidad natural; aquel recurre a explicarlo por el significado que, en virtud del pacto, tiene ante Dios la voluntad pecadora de Adán. En el primer caso, la voluntad de Adán es voluntad común; en el segundo, se estima que las voluntades de todos están encerradas o contenidas de antemano en la voluntad de nuestro primer padre.

A propósito de esta última doctrina se ha podido escribir de su autor: "Catarino es un independiente; él refleja las tendencias no-

46. *O. c.*, disp. 6.ª (pág. 183): "Si ergo iam positum est iuxta beati Thomae doctrinam ac ipsam veritatem synceram originale peccatum rationem culpae, et merito imputabile, profecto necesse est nobis confiteri etiam originale peccatum actum esse aliquem malum ex electione venientem, atque idcirco culpabilem: sed nullus actus noster proprius talis fingi potest, nec alius quisquam parentum nostrorum, nisi primi hominis prima praevaricatio actualis, id est, illa vetiti fructus comestio, quae fuit actualis ipsius Adae peccatum: haec ergo sola dicenda est peccatum nostrum quod et in nobis aliquam certe habet rationem culpae". Cfr. disp. 4.ª et 5.ª (pág. 144-183).

47. *O. c.*, disp. 6.ª "Colectio doctrinae" (pág. 184/5).

vadoras que el humanismo imprimió a un cierto número de teólogos del siglo XVI" [48]. En nuestro pobre entender, ello tiene un fondo de verdad. Es más, creemos que su postura ante el problema no es la más cumplida; otra vez presentimos estar ante algo muy parecido al apriorismo de Durando, que invierte el camino teológico, pretendiendo acomodar el punto central y dogmático de la doctrina (la existencia y justa imputabilidad del pecado original), a lo que, teológicamente hablando, es más secundario: la explicación racional de la voluntariedad. Pensamos que es precisamente en esta difícil postura donde puede estar el secreto de que, aquella reacción tan viva del controversista frente al luteranismo le llevase a buscar, fuera de los esquemas tradicionales, una nueva explicación de la esencia del pecado original. Y, aunque teólogos de notoria autoridad hayan admitido su explicación más tarde, e incluso hayan escrito, que "ninguno ha hablado en esta materia, ni tan docta, ni tan sólidamente como Ambrosio, Catarino" [49]; no vemos cómo, después de la definición del Tridentino, pueda defenderse sin más esta hipótesis, que a nuestro juicio resulta gemela, si no idéntica a la de Alberto Pighio; de cuya lectura advierte el mismo autor de esa alabanza para Catarino, que ha de hacerse con cuidado, porque "tiene sabor pelagiano" [50]. Ni en lo que específicamente respecta a la voluntariedad, parece ser necesario recurrir al mismo acto pecaminoso de Adán: puesto caso que, para encontrar aquel mínimum de voluntariedad exigido en este pecado, no debe exigirse que el sujeto físico del hábito sea el mismo del acto de pecar.

Con esto llegamos al Concilio Tridentino, cuya quinta sesión estuvo dedicada a la doctrina del pecado original. Los Padres no quisieron entrar en el problema de la voluntariedad, precisamente por esta diversidad de pareceres y sentencias entre los mismos teólogos católicos. Con todo, hubo algunas alusiones y tentativas para incluir la cuestión en el decreto; pero fueron desechadas, para atender solamente a los puntos propuestos en el primer esque-

48. M. M. Gorce (DTC XII-527/8).

49. Alfonso Salmerón S. I., *Ad Romanos* 5, disp. 46, in fine.

50. *Ib. ib.* Es de advertir que la opinión de Catarino está citada como la misma de Alberto Pighio en la enumeración que la mayor parte de los teólogos posteriores al Concilio de Trento hacen de las diversas sentencias sobre el pecado original. Sobre el error de A. Pighio, véase lo anotado en las actas del Concilio Tidentino (CT [Goerresiana] 5, 212).

ma [51]. Algunos trataditos redactados por los mismos teólogos del Concilio, durante aquellos días de la quinta sesión apenas si aluden al problema [52]. Se definió en cambio por el Concilio, la existencia del original, como verdadero y propio pecado. "Veram et propriam rationem peccati habet" rezaba la fórmula de la definición, que venía a cerrar, de paso, un período claramente definido en la historia de las doctrinas teológicas sobre la materia. Hemos visto la reacción de los teólogos ante el planteamiento hecho por Durando, con ocasión de la grave dificultad. Pues bien; los peligros de aquella postura quedaban ahora definitivamente conjurados, en virtud de tal definición. Ahora los teólogos, cuando traten en sus lecciones y escritos de la existencia del pecado original, citarán siempre las palabras del Concilio, apoyándose firmemente en ellas, antes de entrar en el estudio de los problemas, que a su alrededor se puedan plantear; y entre todos el de la voluntariedad.

### 3. Desde el Concilio de Trento hasta la muerte de Miguel Bayo.

Hubo un teólogo de la escuela de Salamanca, compañero de cátedra de Francisco de Vitoria, que reaccionó fuertemente contra el parecer de Ambrosio Catarino. Fué *Domingo de Soto O. P. (1494-1560)* que tan buena parte tuvo en los trabajos del Concilio. En una obra suya, elaborada mientras se sucedían aquellas sesiones [53], niega rotundamente lo que en la doctrina de su adversario, es el eje de toda la explicación: el famoso pacto divino. Soto cree que el tal pacto es pura fábula, sin fundamento alguno en la Escritura; estima, por el contrario, que no es necesario para explicar la transmisión del pecado, ni la voluntariedad. Siendo Adán toda la naturaleza, y estando en él virtualmente contenida toda su descendencia, todo el género humano fué privado de la justicia original en su persona, y por tanto manchado por el pecado. En lo cual no hay injusticia de parte de Dios, ya que nos

51. CT (Goer.) 5, 166-218. Cfr. L. Penagos, *O. c.* y W. Koch, *Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali* (ThQschr. 95 [1913] 430-450; 532-564; 96 [1914] 101-123).

52. Estos trabajos son de Juan Morilla, Jerónimo Seripando y un autor desconocido. Pueden verse en CT (Goer.) 12, 541-573.

53. Cfr. V. Beltrán de Heredia O. P. *Domingo de Soto en el Concilio de Trento* (Ciencia Tomista 65 [1943] 59).

priva de unos dones, a los cuales no teníamos por naturaleza derecho, sino que eran gratuitamente concedidos.

Según estos asertos, ¿rechaza Domingo de Soto la idea de Adán cabeza moral? Nosotros no nos atreveríamos a afirmarlo; aunque aquella su invectiva contra el pacto ha dado pie para creer que, entre las sentencias de Vitoria y Catarino, se diese una tercera tesis para la explicación del problema: la de Adán, cabeza puramente natural. Pero esta creencia no tiene fundamento sólido en la historia de la teología, al menos dentro del período que estudiamos, como veremos después. Ni siquiera tiene fundamento en la doctrina de este autor. Bien claro afirma que los dones de justicia se dieron a Adán "como a persona pública"; que, para la conservación de la justicia original, "la voluntad de Adán era estimada, de algún modo, como la de todo el género humano" [54]. Lo que no puede significar sino que, el hecho de transmitirse o no los dones de la justicia original, dependía en primer término de la forma en que fueron concedidos, o lo que es igual, de la voluntad de Dios, que así lo determinó. Por consiguiente, el hecho de entregar Dios a Adán la justicia original para sí y sus descendientes, añadía a su persona un carácter especial. Otro problema es, si para ello es necesario un pacto y mandato especial. Esto lo niega rotundamente Soto; en el sentido jurídico del término, es decir, con inclusión del consentimiento por parte de Adán; y en un sentido menos estricto, como precepto especial o manifestación explícita de la voluntad de Dios a nuestro primer padre. Queda con todo por saber si lo hubiese negado como puro decreto de la voluntad divina: cosa que a nuestro juicio, y prescindiendo de la fórmula, está en el fondo de su doctrina.

Los demás teólogos de la Escuela de Salamanca, sin ir tan lejos, conservaron la lección de Francisco de Vitoria. Las explicaciones de clase de aquellos teólogos, discípulos en su mayoría del gran maestro, se nos conservan en manuscritos, todavía inéditos en buena parte. A veces resulta difícil averiguar quién es el verdadero autor de la explicación dictada y recogida taquigrá-

54. *De Natura et Gratia* (Antverpiae, 1550), l. 1, c. 10.
*Commentarii in Epistolam divi Pauli ad Romanos* (Antverpiae, 1550), cap. 5: "Atque hinc ratio colligitur, qua peccatum illud fuit nobis voluntarium, videlicet, quod in conservanda penitus illa iustitia, toti naturae impertita, *voluntas Adae quodammodo totius generis reputabatur*".

ficamente, conforme al uso, por los mismos discípulos en la clase [55].

*Diego de Chaves O. P.* (*1507-1592*) auna la doctrina de Vitoria con la argumentación de Domingo de Soto, por quien sentía veneración [56]. Según él, el pecado original, contra el sentir de Durando, es "vere, propie et simpliciter peccatum" aunque sea impropiamente voluntario; ya que basta el voluntario indirecto para que se dé verdadero pecado. Admite el pacto o ley divina en orden a la transmisión, de lo cual hay fundamento en la Escritura (Gen. 2,17). No hay por tanto dos preceptos [57].

Con más brevedad toca la cuestión *Pedro de Sotomayor O. P.* († *1564*), aunque nos dice lo suficiente para saber que tiene idéntica posición [58].

*Bartolomé de Medina O. P.* (*1527-1581*) distingue entre el pecado personal y el de naturaleza, para el que basta la voluntad de la cabeza. Esta cabeza fué Adán, que hizo las veces de todos sus descendientes en orden a la conservación de la justicia original. De esto hay un doble fundamento: la unidad de naturaleza por una parte; y por otra el pacto hecho por Dios [59]. Con esta ocasión habla también Medina del "voluntarium interpretative" frente al "voluntarium fromaliter", como podría decirse en el caso del bautismo del niño [60]. Igual doctrina profesa, en lo fundamental, *Domingo Báñez O. P.* (*1528-1604*), cuyos "Comentarios in Primam Secundae" acaban de editarse por primera vez [61], y que es otro de los defensores del "pacto" frente a Domingo de Soto [62].

Más explícito aún que este último, en este punto del pacto, es su discípulo y sustituto en la cátedra, *Jerónimo de Tiedra*

---

55. Al estudiar los manuscritos de los teólogos de la Escuela de Salamanca hemos tenido en cuenta los meritorios trabajos de F. Ehrle S. I., V. Beltrán de Heredia O. P. y F. Stegmueller, de todos conocidos.

56. Hemos utilizado el cod. Ottob. lat. 1050b. In I II, q. 81 (ff. 341v-348v).

57. *Ib. ib.* [f. 343v]: "...cum quo Deus hoc modo foedus inivit, ut si in gratia maneret... [f. 344v] "...unde cum illo pactum foedus Deus fecit, ut in quacumque die comederis ex eo, morte morieris".

58. *In I II*, q. 81. Utilizamos el cod. Vatic. lat. 4634, ff. 356-363.

59. *In I II*, q. 81, a. 1.

60. *Ib. ib.*, a. 1, ad 1: "Praeterea dici potest, quod hoc peccatum est voluntarium parvulis, non formaliter, sed interpretative, sicut baptismus parvulis; voluntas enim patris est voluntas filii".

61. *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, edic. V. Beltrán de Heredia O. P. (Matriti, 1944). Tomo II *De Vitiis et peccatis* (qq. 71-89).

62. *Ib. ib.*, q. 81, a. 1 et 2. (pág. 253-260).

*O. P.* († *1624?*), cuya lección pudiéramos decir que compendia maravillosamente toda la tradición salmantina en esta materia de la voluntariedad [63]. Creemos oportuno copiar a continuación algunos de sus párrafos:

> Secunda conclusio: Peccatum originale est nobis voluntarium, et vere et proprie est peccatum; et contrarium huius est haeresis pelagiana. Primam partem huius conclusionis docet eleganter Augustinus lib. I Retractationum, cap. 13 dicens: illud quod in parvulis dicitur peccatum originale... Item probatur. Ratio peccati salvari non potest sine ratione voluntarii; ergo cum peccatum originale vere sit peccatum, est etiam nobis voluntarium...
>
> .... .... .... .... .... .... .... .... .... .... .... .... .... .... ....
>
> Solutio argumentorum... Ad secundum respondetur negando minorem. Ad probationem dicitur quod peccatum originale est peccatum parvulo, et deordinat eius voluntatem eo modo quo est illi voluntarium. Unde sicut non est voluntarium voluntate propria huius personae, id est per proprium actum eius, ita etiam non deordinat voluntatem eius per proprium actum, sed per actum primi parentis: quoniam voluntas unius personae considerata in quantum est caput totius humanae naturae potest inficere voluntatem alterius secundum quod est aliquid ipsius. Nam in illa voluntate capitis etiam est voluntaria deordinatio membri. Quare voluntas capitis non comparatur ad voluntatem membri seu parvuli quasi aliquid omnino extrinsecum, sed quasi aliquid in quo continetur quasi in principio motivo... [64]
>
> Nota secundo, quod ad hanc traductionem peccati originalis intelligendam, non solum oportet considerare Adam tanquam principium et caput omnium hominum secundum esse naturale, sed etiam tanquam principium eorum secundum esse morale. Unde divus Thomas 1 p., q. 94, a. 3 docet quod primus parens productus fuit a Deo non solum cum perfectione corporis, sed etiam perfectus quantum ad animam...
>
> Nota tertio, quod in prima hominis conditione oportet considerare Deum contulisse primo homini donum iustitiae origina-

63. Véase lo que advierte el P. V. Beltrán de Heredia en su Introducción a dichos Comentarios (pág. 16-23).

64. *In I II*, q. 81, a. 1, Dubium primum, 10 y 12. (Ib., pág. 283-285).

lis hac lege et pacto, ut si in gratia et obedientia Dei permansisset, non tantum sibi... Et hoc est donum accepisse, non solum ut persona privata, sed ut caput et principium hominum et nomine totius naturae. Et quamvis magister Soto primo libro De natura et gratia, capite decimo, hoc pactum tanquam fictitium reiiciat, sed certe immerito, nam habet fundamentum in sacra Scriptura, Oseae, cap. 6... Et ad Coloss., 2, vocat Apostolus hoc pactum chirographum, quasi aliquid nostra manu scriptum, quo obligati sumus et pactum inivimus cum Deo in primo parente, et ille vice omnium...

Ad secundum argumentum respondetur quod licet illo argumento convincatur Catherinus... sed perperam, nam procedit ex malo intellectu. Sic ergo est explicandus divus Thomas. Non quod ideo homines contrahant percatum originale quia conveniunt in eadem natura specifica cum primo parente, sed quia omnes trahunt naturam humanam ab illo tanquam a primo capite per naturalem generationem, et cum natura contrahunt, id est simul trahunt peccatum naturae... [65]

Así fué cómo la lección de Francisco de Vitoria, transmitida de maestros a discípulos en el seno de la Universidad Salmantina, en donde no sólo la doctrina, sino también los mismos apuntes de clase iban convirtiéndose en herencia común, quedó convertida en doctrina de toda su escuela. A medida que aquellos apuntes se iban completando y perfeccionando para llevarlos a la imprenta, fué apareciendo más claro el esquema del problema y su solución, con arreglo al pensamiento del Doctor Angélico [66].

Fuera de la escuela Salmantina, y dentro de este mismo período postridentino, hay otros teólogos polémicos y comentaristas, que más o menos detenidamente tratan la materia.

*Andrés de Vega O. M.* († *1560*) se pone en guardia contra la manera de hablar de Pighio y Catarino, y defiende el pacto [67]. *Diego Paiba de Andrada* († *1578*) que también escribió en Trento sus "Orthodoxarum explicationum libri decem" y su "Defensionis tridentinae fidei catholicae libri quinque", busca el paralelis-

65. *Ib. ib.*, Dub. secundum, 20 y 23. (pág. 288-291).
66. Debemos advertir que al hablar de la doctrina de la Escuela teológica de Salamanca utilizamos la expresión en el sentido más estricto.
67. *De Iustificatione*, l. 2, c. 2 y 6; l. 4, c. 2.

mo entre las clases de pecado y de voluntariedad. Adán cabeza natural y moral del género humano, como persona pública, hacía las veces de todos en orden a la conservación de la justicia original. En virtud del pacto, como estaban incluídas en él todas las naturalezas, lo estaban todas las voluntades; o lo que es igual, la voluntad de Adán era estimada como voluntad común. El original dice con insistencia nos es originalmente voluntario [68].

Notemos esta fórmula de Andrada (aunque la idea es anterior) de "aligación o inclusión de voluntades en la de Adán", que va a empezar a utilizarse como fórmula corriente; y que más tarde se explicará en un doble sentido, característico de dos corrientes distintas.

*Teodoro Peltan, (1564)* es el primer teólogo jesuíta que escribió acerca de este asunto, según creemos. Sigue la doctrina de Santo Tomás frente a Catarino, declarándose abiertamente partidario de Soto a quien sigue fielmente, y con el que niega la fórmula "pacto" [69].

Los exégetas son menos explícitos, por tratar más brevemente el asunto. Entre ellos citamos a *Santiago Nachiante O. P.* († *1569*) [70], *Jerónimo Osorio* († *1580*) [71], *Gonzalo de la Cerda* [72], y sobre todo, al ilustre jesuíta *Alfonso Salmerón* († *1585*). Este último se pone resueltamente al lado de Catarino, a quien, como Pelten a Soto, sigue fidelísimamente, haciendo elogios de su postura [73].

En la escuela franciscana citemos los nombres de *Antonio de Córdoba* († *1578*) [74], *José Angles* († *1587*) [75] y *Juan Balaini*

---

68. *Orthodoxarum explicat.*, l. 3, axioma 2; *Defens. trid. fidei.*, l. 5.

69. *De originis peccato disceptatio* (Coloniae, 1576).

Sentimos no haber podido utilizar las obras: *De originis peccato* de ALBERTO HUNGER y la de MODESTO GAVAZZI. *De macula peccati permanentis personalis et originalis.*

70. *Enarrationes in D. Pauli epistolas ad Ephesios et Romanos* (Venetiis, 1567) Digressio de peccato, ut vocant, originali.

71. No hemos encontrado su Comentario *ad Romanos;* en cambio hemos visto su obra *De Iustitia*, (Romae, 1592), l. 7.

72. *Commentaria in Epistolam D. Pauli Apostoli ad Romanos* (Ulissiponae, 1583), cap. 5.

73. *Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et Canonicas* (Matriti, 1602), Ad Rom. 5, Disp. 45 y 46.

74. *Quaestionarium theologicum* (Venetiis, 1569) l. 1, q. 10, dub. 4.

75. *Flores theologicarum quaestionum, in secundum librum Sententiarum*, (Lugduni, 1587), p, 2, d. 30, dif. 7.ª

(† *1576*) [76]. Sólo nos dicen que nuestro pecado es voluntario virtualmente, es decir, por voluntad de Adán.

Otros, como *Juan Viguier* (*1550*) [77], *Matías Aquario O. P.* (†*1591*) [78], *Jerónimo de la Rua* [79], *Bernardo Bonjoannes* (†*1574*) [80] y *Miguel de Palacio* († *1585*) [81] no hacen sino repetir el pensamiento de Santo Tomás, cuya tradición siguen. Sólo Jerónimo de la Rua añade por cuenta propia, que todas nuestras voluntades fueron puestas en Adán, sin esperar nuestro consentimiento, en virtud de un "decreto divino"; decreto al que se puede llamar pacto, conforme al uso de la Sagrada Escritura [82]. Aquí ya aparece más claro el significado del pacto; pero hasta más adelante no se especificará su alcance, como hemos de ver.

Hagamos por fin referencia a la doctrina de *Miguel Bayo*, en cuya contienda intervinieron, más o menos directamente, algunos otros teólogos de nota. Entre sus 79 proposiciones condenadas por Pío V. en 1567, y por Gregorio XIII nuevamente en 1579, figuran cuatro que afectan directamente al problema de la voluntariedad. Hélas a continuación:

> 46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.
>
> 47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

---

76. *Divi Bonaventurae in Secundum librum Sententiarum elaborata dilucidatio* (Venetiis, 1573) d. 30, a. 1, q. 2, in fine.

77. *Institutiones ad Christianam Theologiam* (Parisiis, 1550), c. 18, p. 5; *Commentaria in D. Pauli Epistolam ad Romanos* (Venetiis, 1584), p. 3, c. 5.

78. *Conclusiones Sancti Thomae, quas defendit Capreolus in quatuor libros Sententiarum* (Venetiis, 1586), II, d. 30, c. 10.

79. *Controversiarum theologicarum .. pars prior* (Matriti, 1619) I. contr. 5, p. 3.

80. *Epitome in universam Sacrosanctae Theologiae Divi Thomae Aquinatis Summam* (Lugduni, 1568), in I II, c. 81.

81. *Disputationes Theologicae in Secundum librum Sententiarum* (Salmanticae, 1577), d. 30, disp. 1, dist. 3.

82. *O. c.*, I, controv. 5, p. 3; "Dubium tertium:... Ita tamen in Adam originalem iustitiam posteri una cum ipso receperunt, voluntatesque suas habuerunt, quod non proprio et personali posterorum consensu id factum credendum sit, sed Dei universorum conditoris a Domini pacto et conditione. *Quasi pepigerit Deus cum Adam*... ob usitatum loquendi modum ab Scriptura Sacra desumptum".

Los *Comentarios in I II* de JERÓNIMO PÉREZ, editados en 1548 (Cfr. Hurter, II, 1377), no los hemos encontrado.

48. Peccatum originale est habituali parvuli voluntate voluntarium et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.

49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet [83].

¿Cuál es el sentido exacto de estas proposiciones...? Desde luego notemos que todas ellas se mueven alrededor de la voluntariedad; y sin necesidad de esforzarnos mucho veremos que, en la doctrina de Miguel Bayo, queda ésta sencillamente negada. Y es, que de nuevo una postura menos teológica va a exponer al teólogo a discurrir por un terreno peligroso, esta vez condenado por la autoridad de Roma. Así como antes del Tridentino, este mismo problema de la voluntariedad dió pie a Durando para poner en duda la existencia del original como culpa verdadera en el propio sentido de la palabra; ahora Bayo, preocupado por buscar solución a la misma dificultad, vino a dar en terreno contrario. Aquél, con ocasión de la voluntariedad, dudaba de la propiedad del pecado; éste, definida como estaba la propiedad del pecado, niega la voluntariedad. Consecuencias ambas de anteponer una preocupación filosófica en el estudio de un problema teológico.

Mas, para mejor alcanzar el pensamiento de Bayo, pasemos revista a los teólogos que se le opusieron. El primero de todos, *Ruardo Tapper* (*1487-1559*), el Canciller de la Universidad de Lovaina, donde el profesor de Escritura había sembrado la discordia con su doctrina, mientras él estaba en Trento [84]. Hablando del bautismo de los párvulos, consigna que la voluntariedad es necesaria para la constitución del pecado. En el caso de original no es sin embargo necesaria una voluntariedad interna; basta con la de Adán. Precisamente por eso, el original es el más pequeño de todos los pecados [85]. La misma doctrina expone *Cuero Petri* († *1580*), en quien se nota la influencia de Escoto y la escuela franciscana, cuando toca la materia del sujeto del pecado. Admi-

83. Denz. 1046-1049.

84. Para la historia de la contienda hemos visto el interesante trabajo de X. le Bachelet (DTC 2, 38-111) y los datos aportados por W. Koch en LfThuK 1, 922/3.

85. *Explicationis articulorum venerandae Facultatis Sacrae Theologiae Generalis*

te Cunero el pacto, basándose en Oseas VI, 7 [86]. Con mayor detenimiento que los anteriores trata el asunto S. *Roberto Belarmino (1542-1621)* en sus "Controversias". Es el primer teólogo jesuita que explicó en Lovaina la "Summa Teológica". Haciendo clara alusión a la doctrina de Bayo, advierte que, la voluntariedad no atañe tan sólo al origen, sino también a la misma naturaleza y esencia del pecado; por lo mismo, no basta que la voluntad del niño habitualmente no se oponga al pecado, se requiere además que éste proceda de un acto voluntario. Distingue en el pecado la acción mala, de la mancha o reato, y añade: la voluntariedad pertenece de suyo a la primera; a la segunda, sólo en razón de su causa. Ahora bien, en los descendientes de Adán se da sólo el reato y no la acción. De donde, para explicar la voluntariedad no se requiere la intervención de la voluntad propia del niño, sino sólo la de Adán. Más nótese, continúa, que como el reato o mácula tiene relación íntima con la acción mala, ésta debe pertenecer de alguna forma o ha de decir orden al sujeto del pecado. Es por lo que S. Agustín nota que Adán, cuando pecó, hacía las veces de todo el género humano, por voluntad de Dios [87].

Como se ve, S. Roberto Belarmino tiene en cuenta los puntos de vista de las dos sentencias aparecidas hasta entonces el campo católico. Sin llegar a las afirmaciones de Catarino, acentúa el carácter de Adán cabeza moral de la humanidad. Y pone claramente, frente a las afirmaciones de Miguel Bayo, la doctrina tradicional y el pensamiento de S. Agustín y Santo Tomás.

Su hermano en religión el Cardenal *Francisco de Toledo (1532-1596)* tuvo parte importante con su intervención personal en la liquidación de la penosa contienda, como encargado por la Santa Sede de llevar a Lovaina la condenación de las proposiciones de Bayo. En sus "Comentarios a la Prima Secundae", aún inéditos [88], toca el problema de la voluntariedad. Su postura es singular. Mientras mantiene la postura tomista de Adán cabe-

86. *Tractatus... De peccato originali* (Coloniae Agrippinae, 1583), c. 2 y 6. *Studii Lovaniensis.. tomus prior* (Lovanii, 1565), c. 2.

87. *De Controversiis Christianae fidei* (Lugduni, 1596), t. 3, l. 4, c. 10; l. 5, c. 18. En el primero de estos pasajes, dice: "Quia tamen reatus et macula ex mala actione dimanant, nec possunt in his haerere ad quos actio mala nullo modo pertinet, ideo..."

88. Se conservan en el Ms. 371 del Archivo de la Universidad Gregoriana (Roma): "P. Fabri Amodei Lectiones R. P. Francisci Toledi Theologiae Doctoris in I-II Sti. Thomae, Romae habitae 20 Octobris 1567". (sin paginación).

za físico-moral, rechaza la sentencia del Angélico sobre la esencia del pecado original [89]. Esto le hace inclinarse visiblemente hacia el bando de Catarino [90].

También el famoso controversista inglés *Tomás Stapletón* (†*1598*), sucesor de M. Bayo en la cátedra, refutó su doctrina. En su concepto, la doctrina bayana tiene origen en la forma de hablar de Durando, y supone falsamente que la voluntad de Adán no fué nuestra más que interpretativamente, ya que la privación de la justicia se nos siguió fuera de su intención al pecar. Por su parte nos dice que, la transmisión del pecado, en cuanto al elemento material (privación de la justicia), se explica por la voluntad antecedente de Dios, quien la concedió dependiente de la obediencia de Adán a su precepto; en cuanto al elemento formal (voluntariedad), por la unión natural de todos los hombres, fundamento suficiente para que la voluntad de Adán, "ratione originis", sea nuestra. Stapletón rechaza con Domingo de Soto y Pelten la fórmula "pacto" y el supuesto precepto especial [91].

Aduzcamos finalmente el texto de aquella "*Doctrina contradictoria*" [92], que los teólogos de Lovaina escribieron, a petición del entonces Nuncio Apostólico, para poner término definitivo a la ya larga y penosa contienda. El pasaje fundamental correspondiente a las proposiciones arriba transcritas, dice así:

> Porro hoc quod dicitur originale peccatum, neque peccatum esset, nisi voluntarium foret, quod ad rationem definitionemque peccati voluntarium pertineat; neque tamen voluntarium est propria ipsius parvuli voluntate seu habituali seu actuali, qui

---

89. *Ib.*, *ib.* "In I-II," q. 81, a. 1: "Notandum igitur, quod aliud est peccatum originale uniuscuiusque parvuli, et aliud ipsum peccatum Adae; hoc est, contractum in parvulo est originale, in Adam fuit mortale; unde fit ut hoc peccatum originale, quamvis voluntate Adae fuerit contractum, sit proprissimum huius parvuli; nec est necessarium ad contrahendum aliquod peccatum sibi proprium concurrere voluntatem sibi propriam, sed satis est voluntas communicata". Ib., ib., a. 2: "...ratio autem D. Thomae, quare traducatur peccatum originale non est utilis, sed procedit tamen in sua sententia quod peccatum originale sit privatio iustitiae, quod est dubium. Ratio igitur utilis est quia Deus voluit nos obligare in culpa Adam, et voluit illius voluntatem esse nostram, et dedit praeceptum omnibus..."

90. El célebre historiador de España, P. Juan de Mariana S. I., que explicó teología en Roma junto con Toledo en el año 1563/4, tiene un tratado *De peccato originali*, inédito, que no hemos podido examinar.

91. *Universa Iustificationis Doctrina... libris duodecim tradita* (Parisiis 1582), l. 1, c. 7-9.

92. E. Lennerz S. I., *Duo Opuscula de Doctrina Baiana* (Roma, 1938).

> hanc sibi ipsi labem contraxit, sed voluntarium est primi parentis voluntate. Ut autem habeat vere peccati rationem sine ulla ratione aut respectu ad voluntatem, a qua originem sumpsit, fieri nulla ratione potest. Voluntarium quippe hoc proprie est, quod a voluntate procedit, et in voluntatis positum est potestate, nec peccati habere rationem quidquam potest, nisi habeat et voluntarii [93].

El texto es suficientemente claro e ilumina el sentido y alcance de las proposiciones a que se opone. Ello basta para conocer con certeza el pensamiento de Bayo sobre la voluntariedad del pecado original. Su atrevida doctrina, en la que cabe el hecho del pecado sin el elemento voluntariedad, daba pie a gravísimas conclusiones [94], oportunamente atajadas de raíz por la intervención de Roma. Gracias a esa intervención, se aseguró el fundamento sobre el cual habría de basarse en lo sucesivo toda argumentación para resolver el problema. Una vez más la Iglesia, cumpliendo su misión de defender en toda su integridad la verdad dogmática, aseguraba el progreso de la ciencia teológica.

Por lo demás notemos cómo, al intervenir en la contienda los primeros teólogos de la Compañía, la discusión entre las dos tendencias seguidas dentro del campo católico parece hacer crisis. Ellos, que conservan en lo fundamental la doctrina de Santo Tomás sobre la transmisión del pecado original, parecen fluctuar, al buscar la explicación de la voluntariedad, entre la tradición de la escuela salmantina a la que son deudores, y la explicación aportada por Ambrosio Catarino. ¿Tendrá —nos preguntamos— esta postura alguna razón, que pueda justificarla...? Más adelante diremos lo que a nuestro juicio pudiera explicar este dato histórico, nada despreciable.

### 4. En pleno florecimiento teológico.

Los últimos años del siglo diez y seis ofrecen, respecto al problema de la voluntariedad, cierta novedad. Lo que has-

93. Ib., ib. pág. 57.

94. Expresamente lo ha consignado F-X Jansen S. I., en su obra: *Baius et le baianisme* (Louvain, 1927) pág. 46, con el siguiente comentario: "...on voit la conséquence: un acte, *une tendance* existant en nous pourront être un péché, *sans être formellement volontaires...*"

ta aquí no fué más que una dificultad a resolver de paso; mientras se hablaba de la existencia del pecado original, ha despertado un interés creciente en los teólogos; interés que se manifiesta visiblemente en el mayor espacio que en los tratados se le empieza a dedicar. El tema de la voluntariedad, que a los comienzos del siglo apenas si ocupaba unas líneas, adquiere mayores proporciones, en forma que llega a desglosarse del resto de la materia, formando por sí solo un tratado completo con varios artículos de estudio detenido. Al mismo tiempo observamos que, aquellas dos corrientes opuestas que en el primer tercio de dicha centuria aparecían claramente definidas como opuestas, ya no lo están tanto. Parece como si, al sentir la necesidad de intensificar su estudio, con motivo de la intervención de Bayo, los teólogos hubiesen pretendido armonizarlas, en el afán de que ambas discurriesen por un cauce común. Tendrá que pasar media centuria para que vuelvan de nuevo a definirse como totalmente distintas, concretándose esta vez en fórmulas características, en las que quedarán definitivamente perfiladas.

Aún hay más; con la esperanza de poner nueva luz sobre el problema, algunos teólogos tratan de resolver previamente otra cuestión, sospechando que la solución de aquél dependa de ésta. Por eso llegan incluso a invertir el orden, hasta aquí respetado, que Santo Tomás señaló en su estudio, y anteponen la cuestión de la esencia del pecado original. El esquema "existencia, transmisión-voluntariedad, esencia, etc.", queda, alterado por algunos, en esta otra forma: "existencia, esencia, transmisión-voluntariedad, etc." [95].

Para seguir el método propuesto, veamos el parecer de cada uno de los teólogos de este nuevo período.

*Francisco de Herrera O. M.* († *1600*), seguidor de Alfonso de Castro y Andrés de Vega, es el representante de la escuela franciscana [96]. Profesa la teoría de Adán cabeza físico-moral y la doc-

---

95. Hay un autor que proclama la imposibilidad de resolver el problema de la voluntariedad, si no se resuelve previamente el de la esencia, como más adelante veremos.

96. Hay otros autores de dicha escuela, que involuntariamente tuvimos que renunciar a examinar directamente. Así ARCANGELO RUBEIS, *Super quatuor libros Sententiarum* (1621); HUGO CAVELLO (Mac-Caughwell), *In quatuor Sententiarum Scoti* (1620); ANGEL VULPES, *Summa Theologica Scoti et Commentaria* (1622); PALATTIERI DE CASTRO, *Lectiones in libros Sententiarum* (1593); CRISTÓBAL SYLVESTRINO, *Exa-*

trina del pacto, que concibe como una ley impuesta por Dios. Al descender a mayor explicación, empieza a fluctuar entre las dos sentencias conocidas. Así nos habla de una doble culpa en los descendientes de Adán, como consecuencia de guardar la justicia en su persona: la una —dice— es la misma transgresión actual de Adán, que en cierto modo es nuestra; la otra, es decir, la privación de la justicia, es propiamente nuestra. Ambas nos son voluntarias: la primera, en cuanto estamos contenidos en Adán cabeza; la segunda, en cuanto miembros movidos por la voluntad de dicha cabeza, a través de la generación. Asimismo se esfuerza en buscar nuevas fórmulas, y nos dice que "Dios puso todas nuestras voluntades en la de Adán", y que "todos dimos interpretativamente nuestro consentimiento". De ahí también, cuando se pregunta si Dios podría constituir cabeza moral a quien no lo fuese física, se muestra indeciso para contestar que: podría, hablando de potencia absoluta, y entonces el pecado se transmitiría a los descendientes, niños y adultos, con excepción de aquellos que tuviesen actual volición contraria [97]. En resumen; no acaba de inclinarse a uno de los dos bandos.

Más indecisos aún se muestran otros autores dentro de la llamada escuela tomista pura. Tales, *Alejandro Pesancio* († *1606*) [98], *Andrés Duval* (*1564-1637*) [99], *Luis de Montesinos* († *1623*) [100] y *Basilio Ponce de León O. S. A.* († *1629*) [101]. Con todo la escuela salmantina, y en general toda la escuela tomista, fiel a la propia tradición, sigue la concepción de Francisco Vitoria y sus discípulos. Para confirmarnos en ello, detengámonos en algunos autores.

*Francisco Zumel, de la Orden Mercedaria* (*1540?-1607*), profesor de Filosofía Moral en Salamanca, es el primer teólogo que

---

*men theologicum in II librum Sententiarum* (1598); y CASIMIRO DE BRUNDUSIO, *Scotus dilucidatus in II Sententiarum* (1597).

97. *Disputationes Theologiae, et Commentaria in secundum librum Sententiarum Subtilis Doctoris Scoti* (Salmanticae, 1505), disp. 24, q. 2-4.

98. *Brevia Commentaria ac Disputationes in universam Theologiam D. Thomae*, I II, q. 81, a. 1, disp. 1 et 2.

99. *Commentarii in Primam Secundae partis D. Thomae"* (Lutetiae Parisiorum, 1636). Disputatio de Peccato originali, q. 1, a. 5.

100. *Commentaria in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis* (Compluti, 1622) q. 81, a. 1, disp. 11.

101. *Relectiones Theologiae* (Salmanticae, 1611), Relect. 3. Fué precisamente esta materia sobre la que versó su disertación en sus oposiciones a la Cátedra de Escoto en la Universidad de Salamanca.

nos ofrece un tratado extenso sobre la voluntariedad [102]. Su doctrina se concreta en siete conclusiones, cuyo resumen es como sigue:

1.ª Si el original, según el Tridentino, es un verdadero pecado, podemos concluir: luego es voluntario.

2.ª El pecado original es voluntario a los descendientes de Adán "per modum actus primi". Lo que quiere decir: Siendo el original a modo de pecado habitual, en ese mismo orden es voluntario; luego no por sola denominación extrínseca del acto pasado, ya que el pecado habitual es siempre algo intrínseco al sujeto.

3.ª El voluntario "per modum actus secundi" (actual, en contraposición a lo anterior), que se presupone para el pecado original, no es algo intrínseco a los descendientes de Adán; sólo les conviene extrínsecamente.

4.ª Para explicar la razón de voluntario no basta la mala voluntad de Adán absolutamente considerada, sino en cuanto persevera virtualmente en el niño, a modo de hábito, a través de la generación.

5.ª Para que en el niño haya verdadero pecado, basta que el voluntario "per modum actus primi" le sea intrínseco, con que al mismo tiempo, el voluntario "per modum actus secundi", necesariamente presupuesto, le convenga extrínsecamente.

6.ª Adán fué constituído principio y cabeza del género humano, no sólo en el orden físico, sino también en el orden moral. Para ello fué necesario que, respecto de aquellos actos de los que dependía la conservación de la justicia original, Dios determinase que la voluntad de Adán fuese, de alguna manera, nuestra, o lo que es lo mismo, que nuestras voluntades estuviesen contenidas en la suya.

7.ª Aunque no hay un ejemplo adecuado para explicar todo esto, con los que aducen los autores se puede esclarecer bastante. Entre todos el mejor es, la comparación de la influencia entre la voluntad y los miembros del cuerpo humano, traído por Santo Tomás.

---

102. *Commentaria in Primam Secundae* (Salmanticae, 1594), q. 81, a. 1, disp. 2. Este tratado llena veinte páginas en folio, específicamente dedicadas al problema de la voluntariedad.

A renglón seguido dedica un apartado especial a tratar la cuestión del pacto, que concreta en esta forma: Para que Adán fuese cabeza moral de la humanidad, no bastaba el que lo fuese naturalmente (aunque esto es fundamento necesario de aquéllo); se requería además un decreto de Dios, en virtud del cual, la voluntad de Adán fuese considerada como la de todos nosotros, en orden a la conservación de la justicia, y que dicho decreto fuese manifestado a Adán. De donde, si no podemos hablar de un pacto explícito (estricto, quiere decir), existió un pacto implícito o virtual de parte del hombre, y explícito de parte de Dios [103].

Insiste además en dos observaciones: No puede un hombre ser constituído cabeza moral, si no lo es física, por lo menos respecto de los que tienen uso de razón. Por cualquier pecado mortal primero se hubiese trasmitido el original [104].

Zumel, como se ve, quiere buscar algo así como los límites de la voluntariedad, para lo cual aduce con verdadero acierto la distinción entre pecado actual y habitual, y tiene en cuenta al mismo tiempo que, en el caso del original, acto y hábito están en distinto sujeto. Su lección supone sin duda un avance en la explicación de los maestros salmantinos; porque sobre afirmar la existencia de la voluntariedad, y mostrar el camino o secreto de la transmisión de la misma, desciende a estudiar y clasificar esta voluntariedad especial que se da en el pecado original, para distinguirla de la que se da en todos los demás casos de pecado.

Si dando ahora un salto de medio siglo, examinamos el tratado que sobre el tema nos ofrecen los *Salmanticenses*, redactado por *Domingo de Santa Teresa* en 1647 [105], nos encontraremos sobre el mismo esquema, idéntica lección, pero mejor conseguida tanto por el orden sistemático, cuanto por la precisión y claridad de los términos y los conceptos. La doctrina, en resumen, es:

Hay un doble voluntario: "formale", para el pecado actual;

---

103. *Ib. ib.*, Dubium annexum.

104. *Ib. ib.*: "Dico primo: Per quodcumque primum peccatum mortale actuale, quod committeretur ab Adam, transfunderetur culpa originalis... Et probatur ulterius: Quia si Adam prius tempore, verbi gratia, quam transgrederetur praeceptum non comedendi de ligno vetito, commisisset aliud peccatum mortale, propter illud revera perdidisset originalem iustitiam: ergo pari ratione *amitteret dignitatem capitis moralis; et consequenter deinceps neque in bonis neque in malis reputaretur voluntas eius, voluntas posterorum...*"

105. *Cursus Theologicus* (Parisiis, 1877). 8. tract. 13. disp. 14. dub. 2. (Cfr. F. STEGMUELLER en LfThuK 19, 122).

"terminative", para el habitual. Con esta distinción podría en principio explicarse toda la doctrina acerca del original; mas como en este único caso nos encontramos con distinción de sujetos, hay que tener en cuenta que la voluntad puede pertenecer a un sujeto ya física, ya moralmente. Cuando esto último ocurre nos encontramos con una translación del propio consentimiento. Ahora bien; al ser Adán constituído cabeza moral de toda su posteridad en orden a la conservación de la justicia original, nuestro consentimiento quedaba incluído por Dios en el suyo; y por eso su voluntad, moralmente hablando, es nuestra. Así pues, el pecado original nos es "intrinsece voluntarium", pero no formalmente, sino "terminative"; y esto no precisamente en orden a la voluntad personal de cada uno, sino en orden a la voluntad de Adán cabeza físico-moral de todos nosotros. Téngase además en cuenta que, probabilísimamente al menos, aquella transfusión de voluntades requería como fundamento la continencia seminal o físicamente virtual; porque de lo contrario fallaría a la indispensable unidad de las mismas.

Entre los dos tratados que anteceden, se nos ofrecen otros muchos, dentro de la misma corriente, y con igual orientación para resolver el problema.

*Juan Alfonso Curiel O. S. B.* († *1609*) reproduce casi exactamente, hasta en su forma exterior, el tratado de Zumel [106]. *Pedro de Lorca, de la Orden del Cister,* († *1606*) pospone de intento el estudio de la voluntariedad al de la esencia, porque para él, todos los problemas en la materia dependen de esta última cuestión. Así lo dice claramente, al invertir el orden de la Summa Theologica, que comenta [107]. Ofrece además este autor otra novedad; él es el primero que desciende con agudeza a desentrañar el significado exacto de dos fórmulas, hasta entonces indistintamente usadas. Aquella frase: "voluntad de Adán común a todos

106. *Lecturae seu quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam Secundam* (Antverpiae, 1621), q. 81, a. 1, dub. 2. Acerca de la dependencia de este autor de F. Zumel, será útil tener en cuenta la observación hecha por A. PÉREZ GOYENA, en su trabajo "*Literatura Teológica Española. Los Grandes teólogos mercedarios*" (Razón y Fe 54 [1919] 35).

107. *Commentaria et Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae* (Compluti, 1600). De peccatis, disp. 43: "...haec autem disputatio (de essentia) pertinebat ab quaestionem 82 sequentem, ubi Stus. Thomas agit de essentia; sed mihi visum est hoc loco eam discutere, quia existimo non posse hunc articulum, et alios huius quaestionis (81) intelligi, nisi essentia peccati originalis exponatur".

sus descendientes" puede entenderse —dice— en un doble sentido: o se quiere significar con ella, que todas las voluntades estaban en la de Adán cuando pecó (cosa que en su opinión no puede admitirse, por la falta de consentimiento); o se indica sólo que la voluntad de Adán era en cierto modo voluntad de todos. Sentido éste en el que debe entenderse, por cuanto la voluntad de la cabeza es siempre la de todos los miembros, tanto en el orden físico como en el orden moral [108].

*Diego Alvarez O. P.*, († *1635*) repite la doctrina tomista, empleando una fórmula especial: Adán cabeza moral o "meritoria" en cuanto cometió una culpa de la que se nos sigue una pena eterna; y causa física-real de la transmisión, en cuanto puso el pecado, del que se nos sigue la privación de la justicia. Su doctrina se centra en el concepto de la causalidad [109].

*Guillermo Estio* (*1542-1613*) en cuyo lenguaje se nota una lamentable influencia de su maestro M. Bayo [110], al hablar concretamente de la voluntariedad, nos brinda la salida escotista [111]

*Gil de la Presentación O. S. A.* († *1626*) rechaza la fórmula pacto, como ajena a la Sagrada Escritura; pero en todo lo demás mantiene la doctrina de la cabeza físico moral [112].

*Francisco Sylvio* (*1581-1649*) nos expone la materia con bastante orden y claridad [113]. Aclara que no había necesidad de pacto en el sentido estricto del término; bastaba un decreto divino, cuyo conocimiento era necesario por parte de Adán, para que la transgresión le fuera voluntaria como tal cabeza del género humano. También en este autor se nota la influencia de la doctrina escotista [114].

108. *Ib. ib.*, disp. 43 y 44.

109. *Disputationes Theologicae in Primam Secundae Sancti Thomae* (Trani, 1617), disp. 171/2; *De Auxiliis* (Lugduni, 1611), l. 6, disp. 44.

110. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (Parisiis, 1696), 2, d. 30, par. 9. En este pasaje defiende que la esencia del pecado original (en los no bautizados) es la concupiscencia.

111. *In omnes B. Pauli Epistolas Commentaria* (Venetiis, 1759). Ad Rom. 5, 12. par. 17.

112. *De Immaculata B. V. Conceptione* (Conimbricae, 1617) l. 2, a. 7-8; l. 2, q. 4, a. 3).

113. *Commentarii in totam Primam Secundae Sti. Thomae Aquinatis* (Antverpiae, 1550), q. 81, a. 1, quaeritur 5.

114. De nuevo lamentamos el haber tenido que prescindir de la lectura de algunos autores, cuyo examen hubiera completado nuestro estudio. Esta vez nos referimos a: Lelio Baglioni, *De peccato originali* (1579); Serafín Capponi, *Elucidationes formales in Summam Theologicam* (1588); y Nicolás Ysambert, *Commentaria in Summam Sti. Thomae* (1639).

*Francisco de Araujo O. P. (1580-1664)* se muestra partidario de Domingo de Soto en lo referente a la doctrina del pacto. Sólo admite la fórmula en cuanto ordenación por parte de Dios [115].

En fin, *Gregorio Martínez O. P. (1575-1637)* cuya fidelidad a la doctrina tomista es conocida, ofrece entre todos los teólogos de la escuela, una postura singular en la materia. Su parecer está compendiado en las siguientes proposiciones:

> 1.ª Originale est parvulis voluntarium ab extrinseca et formali ratione voluntarii (De ésta dice que es doctrina próxima a la fe).
>
> 2.ª Originale non est parvulis voluntarium per actum proprium parvulorum.
>
> 3.ª Originale est parvulis voluntarium habitualiter, et quasi in termino (En la forma explicada por Zumel).
>
> 4.ª Etiam aliquo modo potest originale dici parvulis voluntarium non solum in termino, et in actu primo, sed etiam in actu secundo [116].

Con la última de las anteriores proposiciones se coloca de un golpe frente a Zumel y en general, frente a toda la tradición salmantina. Es que ha entendido que la voluntad de Adán era estimada como voluntad común, también en cuanto a la misma acción de comer. Ello y la causalidad física que subraya, le lleva a concluir que el mismo pecado de Adán en cuanto acto es propio de sus descendientes; y por tanto el pecado original en cierto modo es voluntario al niño, en cuanto persona particular [117]. Y así, por un camino totalmente distinto, llega nuestro teólogo a la misma conclusión de Catarino y Salmerón. En su caso, no es precisamente la consideración de Adán cabeza moral, ni la unidad natural, lo que decide la postura adoptada, tan distante del espíritu y de la doctrina tomista. Prueba de ello, su convicción de que en ningu-

---

115. *Commentaria in Primam Secundae Angelici Praeceptoris* (Salmanticae, 1638), q. 81, dub. 3: "...tamen congruentius primo modo factam fuisse, hoc est non per pactum explicitum, sed per simplicem ordinationem qua Deus ordinavit, ut Adamus esset caput totius generis humani..., mihi persuadeo propter tria..."

116. *Commentaria super Primam Secundae D. Thomae* (Toleti, 1622), q. 81, a. 1, dub. 2.

117. *Ib. ib.*: "Ex dictis sequitur, huiusmodi originale dicendum esse voluntarium parvulo *etiam si consideretur ut quaedam persona particularis*, si ly, ut, sumatur specificative, *quia non solum in natura, sed etiam in persona tale voluntarium reperitur...*"

na forma podría ser constituído cabeza moral quien no lo fuese física; y eso hasta respecto de los párvulos que no tienen uso de razón [118]. Mas por encima de todo influye en su teoría el concepto de la esencia del pecado original. Es que defiende "quod formale peccati consistit in positivo" [119] y esta consideración pesa definitivamente en él para resolver todas las cuestiones alrededor del pecado original.

Veamos ahora el parecer de los teólogos de la escuela jesuíta.

Ya pudimos observar en el caso de S. Roberto Belarmino, y sobre todo en Francisco de Toledo cómo fueron los teólogos de la Compañía quienes, partiendo de la doctrina de la Suma Teológica (los primeros entre ellos se formaron en Salamanca), empezaron a tener en cuenta los puntos de vista de Ambrosio Catarino. Es verdad que no todos se inclinaron de igual forma hacia su partido; pero es lo cierto que fueron teólogos jesuítas los que se adhirieron incondicionalmente a dicha sentencia, y la pusieron en alto frente a la mantenida en la escuela salmantina, cuando se iniciaba el declinar del florecimiento teológico, a mediados del siglo diez y siete. Pero hagamos referencia de cada uno de dichos teólogos.

*Gregorio de Valencia (1551-1603)* profesa la misma doctrina de Salamanca [120], que llevó a sus cátedras de Dilingen y de Ingolstadt. No obstante la diferente razón de voluntariedad, se muestra partidario de la predicación unívoca entre el pecado original y el actual, para alejar el peligro de que se hablase de un pecado "minus proprie". En este mismo punto insiste *Gabriel Vázquez (1551-1604)*, quien mantiene en toda su integridad la visión tomista del problema [121]. Por lo que hace al pacto, rechaza con Soto su existencia; mas exige la voluntad o decreto divino en orden a la conservación o pérdida de la justicia, pendiente de la conducta de Adán. Su conocimiento no era necesario por par-

118. *Ib. ib.*, dub. 4.

119. *Ib. ib.*: "Quarta conclusio: Tenendo quod formale peccati originalis consistit in positivo, ut veritas est, et infra docebimus, consequenter dicendum est, peccati originalis assignandam esse causam principalem physicam, qui est Adam. Haec contra Zumel..."

120. *Commentariorum Theologicorum tomus secundus, complectens omnia Primae Secundae D. Thomae theoremata.* (Lugduni, 1603), disp., 6, q. 11.

121. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sti. Thomae tomus primus* (Lugduni, 1631), disp. 131, c. 2-3; disp. 132, c. 9.

te de éste. Dicho decreto se deduce sencillamente del hecho de haber constituído Dios a Adán en estado de justicia, y haberle preceptuado al mismo tiempo que tuviese descendientes [122].

*Francisco Suárez* (*1548-1617*) se detiene a razonar la fórmula "pacto" [123]. A su alrededor enjuicia las distintas opiniones pretendiendo armonizarlas. Quiere con ello llegar al fondo de la discusión y desentrañar a través del lenguaje de los teólogos la doctrina discutida, para mostrar cómo, aunque el lenguaje sea distinto, por enfocar el problema desde puntos de vista diferentes, la doctrina de todos viene a ser la misma. La discusión —viene a decir— no está propiamente en el carácter de Adán en cuanto cabeza de la humanidad; sino más bien en saber, si la obligación de cumplir el mandato de no comer la fruta prohibida nacía del mandato en sí o de un precepto especial. Realmente es este el punto de la discusión entre Soto de una parte, y Catarino y Salmerón por otra. Ambas partes —continúa— tienen razón a su manera. Porque para que la voluntad de Adán fuese la de toda su posteridad ciertamente fué necesario que Dios lo quisiera así; en esto está conforme Soto. Por consiguiente, si a esta ordenación de la voluntad divina se quiere llamar "pacto", en la forma en que lo hace Vázquez, el pacto fué necesario para explicar la transmisión del pecado y la voluntariedad. Si por el contrario, lo que se quiere afirmar (exagerando la fórmula) es, que fuese necesario el consentimiento de Adán a dicho decreto, se puede negar el pacto. Y esto tampoco lo niega Salmerón.

Por lo demás, la conveniencia de la fórmula "pacto" es manifiesta, por ser muy conforme al lenguaje de la Sagrada Escritura [124]. En este punto nadie como Suárez se ha declarado con tanto acierto. Mas sin embargo, y no obstante su noble deseo de armonizar todos los pareceres, no alcanzó a ver que la discusión alrededor del problema de la voluntariedad estaba más allá de la oportunidad de la fórmula empleada. Lo cual no tiene nada de particular, porque a su altura, no estaba aún de manifiesto todo el fondo del problema.

---

122. *Ib.*, disp. 133, c. 1.

123. *De Opere sex dierum*. l. 3, c. 21.

124. Para confirmarlo intercala un examen de los distintos pactos hechos por Dios con el hombre: "Pactum non iterandi diluvium, promissionis terrae sanctae, factum cum Abrahamo de circumcisione". Habla también Suárez de la materia en su tratado *De Vitiis et Peccatis*, disp. 9.

*Diego Ruiz de Montoya* (*1562-1632*) es el primero entre los teólogos de la Compañía que nos ofrece un tratado completo en la materia, a semejanza de Francisco Zumel en la escuela salmantina. Este tratado forma parte de sus "Comentarios a las cuestiones 71-83 in Primam Secundae", aún inéditos, que se conservan en un manuscrito de la Universidad de Salamanca [125]. El tratado es buena muestra del desarrollo que en su tiempo había alcanzado la cuestión; su doctrina está compendiada en cinco conclusiones, por él magistralmente razonadas, y que a mayor exactitud, transcribimos literalmente:

> [fol. 411 v.] *Dubitatur secundo: quomodo possit imputari ea culpa quae per originem traducitur: Ubi an sit voluntaria et libera...*
>
> [fol. 412] ...Prima conclusio evidens, et ab omnibus concessa: Culpa quae a parentibus transfunditur in posteros non potest tam perfecte imputari sicut imputatur culpa personalis...
>
> [fol. 412v] ...Secunda conclusio: Originalis culpa est absolute voluntaria et libera singulis hominibus, non particulari voluntate personae, sed virtuali voluntate naturae, quae fuit voluntas Adami, in qua ut in voluntate capitis naturae, omnes voluntates erant. Oppositum huius conclusionis existimo esse temerarium et periculosum...
>
> [fol. 413] ...Tertia conclusio: Deus primum hominem constituit caput totius posteritatis hoc pacto cum eo inito, si meam legem custodieris iustitiam et gratiam non solum tibi sed etiam posteris conservabis, si vero pactum meum irritum feceris omnes filios inimicos Dei constitues... [fol. 413v]... Et quamvis hoc pactum non contineatur expresse in Sacris Scripturis, ex illis tamen efficaci ratione colligitur, quoniam sine illo, Adami peccatum non magis pertinebit ad posteros quam aliorum parentum peccata, nec magis primum peccatum quam alia peccata Adami... Propterea probabilius est hoc pactum revelatum fuisse Adamo...
>
> [fol. 414]... Quarta conclusio: Ut peccatum Adami sit nobis imputabile solummodo voluntate naturae et capitis, satis est

125. Se trata del *Ms. 489*. El P. J. A. DE ALDAMA S. I., le ha dedicado un artículo titulado: *El tratado de Ruiz de Montoya sobre el pecado original* (EE. 11 [1932] 124-130).

> Deum, auctorem naturae posuisse in Adamo totius posteritatis voluntates quod attinet ad pactum de amicitia vel inimicitia haereditaria, qua auctoritate a conditore accepta, Adamus posteritatis nomine in pactum illud consenserit...
>
> [fol. 415] Quinta conclusio: Nonnihil explicatur haec ratio imputabilitatis exemplo quo utitur D. Thomas, q. 81, a. 1, et videtur dessumptum ex Anselmo... Observa tamen in hoc exemplo non esse quaerendam similitudinem in omnibus, cum multa contineat dissimilia. Primum quia inter hominem et manum...

Los anteriores párrafos ponen de manifiesto el interés de subrayar la transcendencia de la fórmula pacto, eje de toda la explicación. Con este motivo Ruiz de Montoya se expresa en términos que dan la mano al lenguaje de Catarino, no obstante su manifiesto deseo de conservarse fiel a la postura de Sto. Tomás.

*Juan Azor* († *1603*) [126], *Felipe Moncé* († *1619*) [127], *Luis de la Torre* († *1635*) [128] y *Adán Tanner* (*1572-1632*) [129] siguen defendiendo la doctrina de la cabeza físico-moral, como elemento básico para explicar la transmisión y por consiguiente la voluntariedad. Su lenguaje es en todo el de Gabriel Vázquez y la Escuela de Salamanca. Lo mismo hemos de decir respecto de *Juan Prepósito* (*le Prévost*) († *1634*) [130].

También sigue a Vázquez, *Gaspar Hurtado* († *1646*); pero no deja por eso de manifestar que, para la transfusión del pecado de Adán, no era de suyo necesario el que hubiese sido cabeza natural de la humanidad; hubiera bastado el hecho de ser constituído cabeza moral: porque, en su parecer, lo primero en nada afecta a la transmisión [131].

*Juan Salas* (*1553-1612*) [132], *Martín Beccano* (*1561-1625*) [133] y

---

126. *Institutionum Moralium Tomus Primus* (Lugduni, 1610), l. 4, c. 27-29.
127. *Disputationes Theologicae in aliquot selectas S. Thomae quaestiones* (Parisiis, 1622), Disp. 7.ª *De Peccato originali*, p. 1, 3 et 4.
128. *Opuscula. De essentia peccati* (Lugduni, 1625), disp. 3 et 4.
129. *Theologiae Scholasticae Tomus secundus* (Ingolstadii, 1626), disp. 4, q. 7, dub. 1.
130. *Commentaria in Primam Secundae Sti. Thomae* (Duaci, 1637), q. 81, dub. 2.
131. *De Peccatis* (Matriti, 1630), disp. 7.
132. *In Primam Secundae Divi Thomae Tomus II* (Barcinonae, 1607), tract. 13, disp. 11, sect. 5, q. 8.
133. *Summa Theologiae Scholasticae* (Lugduni, 1644), *I II*, tract. 2, c. 9, q. 1.

*Santiago Granados* († *1632*) [134] utilizan fórmulas equívocas, y adoptan una actitud fluctuante. El último de ellos es quien primero utiliza las expresiones "cabeza física y cabeza moral", al titular las distintas sentencias; hasta él se había dicho más bien: "cabeza natural y cabeza moral". Pero esta titulación no es exacta como veremos.

*Juan Martínez de Ripalda* (*1594-1648*) señala la doctrina del pacto como punto de separación entre la doctrina católica y la doctrina condenada de Miguel Bayo [135]. Y auqnue no trata de propósito la doctrina de la voluntariedad, algunos pasajes de sus obras son lo suficientemente expresivos para conocer que su postura está muy inclinada hacia Catarino [136]. Lo mismo diríamos de *Cornelio A Lapide* († *1637*). El notable y erudito comentarista no teme manifestar, a pesar de su conformidad con la doctrina de Adán cabeza físico moral, que el mismo acto del pecado de Adán es nuestro, por cuanto nuestras voluntades estaban incluídas en la suya [137].

Mas a pesar de esta corriente de simpatía hacia la doctrina de Ambrosio Catarino, que a todas luces crece progresivamente, ningún teólogo de la Compañía, a excepción de Alfonso Salmerón, se había decidido abiertamente por ella. Es al mediar el siglo diez y siete cuando dentro de esta escuela se realiza el fenómeno, con tres autores, que son los últimos de este período objeto de nuestra investigación. El primero de ellos es *Francisco de Oviedo* († *1651*), el autor que, a nuestro juicio, parece percibir con mayor claridad y precisión los puntos de vista realmente discutidos entre ambos bandos. Detengámonos, pues, en aportar su

---

134. *De Immaculata B. V. Dei Genitricis M. Conceptione* (Hispali, 1617), disp. 1: *Commentarii in universam Primam Secundae Sancti Thomae* (Hispali, 1625), contr. 6, trac. 8, disp. 2, sect. 2.

135. *Adversus Baium et Baianos* (Coloniae, 1648), Proaemium... Disp. 3, sect. 2.ª, n. 5: "Primo decernunt (Baiani), peccatum originale cum libidine concupiscentiae ex natura rei in posteros transfundi, tanquam verum, et naturalem eius effectum, et non moralem ab aliqua Dei lege, seu pacto, aut decreto pendentem, taleque pactum ad propagationem peccati necessarium esse fictitium".

136. *De Ente supernaturali* (Lugduni, 1663), t. 1, disp. 16, sect. 9, n. 43; *Expositio brevis Magistri Sententiarum* l. 2, d. 30, n. 7: "Similiter ad tertium: Originale peccatum voluntarium est a voluntario Adami, *quo modo perseverat in pueris, non physice, sed moralier*".

137. *Commentaria in omnes Divi Pauli Epistolas* (Antverpiae, 1692), Ad Romanos 5, 12.

comentario [138]. Según su fórmula exacta, en el pecado original se da un "voluntarium physice alienum et tantum moraliter proprium, physice elicitum tantum a voluntate Adami et moraliter tantum a voluntate posterorum". Es que hay —observa— dos maneras de concebir la voluntariedad del pecado original: la primera según la cual, el pecado nos fué voluntario "in capite"; la segunda, que fué voluntario a los descendientes de Adán "in se ipsis, non physice sed moraiter", o lo que es lo mismo, que las voluntades de todos fueron puestas por Dios, de antemano, en la de nuestro primer padre, y así, cuando él pecó físicamente, nosotros cometimos, moralmente hablando, el mismo acto del pecado. En el primero de estos casos, por el contrario, no se puede decir que la acción misma de Adán nos fuera voluntaria. Ahora bien; Oviedo escoge la segunda manera de hablar, por la que cita a Toledo, Cornelio a Lapide, Belarmino, Suárez, Salmerón, Granados, Ripalda, Gil de la Presentación, Paiva, Tapper y Curiel especialmente. Es sin embargo curioso que no cite a Ambrosio Catarino; acaso le pareciera peligrosa su forma de hablar...

A renglón seguido, entra Oviedo en la cuestión a fondo, y se pregunta: ¿Pueden realmente ponerse de aquella forma nuestras voluntades en la de Adán? Ciertamente —contesta—; y entre las razones que se dan para probarlo, está ante todo el supremo dominio de Dios sobre las criaturas. Entiéndase además —añade— que para que la voluntad de un hombre pudiera ligarse a la de Adán, no se requería que descendiese de él por generación. Sin embargo, tratándose de un hombre adulto, se inclina a negar tal posibilidad en orden al mérito o demérito. Respecto a la cuestión de hecho, concluye que las voluntades de los descendientes fueron puestas en la de Adán, como en su cabeza moral en orden a la observación del precepto impuesto; de donde vino a resultar que todos nosotros eligiésemos la misma acción pecaminosa que nuestro primer padre eligió físicamente; y por lo mismo se puede decir propia y verdaderamente que pecamos en él. Mas ¿dónde está el secreto de tal aligación de voluntades?... En el pacto o decreto divino, respecto del cual hay discusión, aunque sólo de nombre, según piensa Oviedo, porque en el fondo, todos reconocen la

138. *Tractatus Theologici... respondentes Primae Secundae Divi Thomae* (Lugduni, 1640), tract. 6, contr. 9.

necesidad de un decreto u ordenación divina, cuyo conocimiento, y mucho menos el consentimiento previo, por parte de Adán no era necesario.

Algunos otros puntos interesantes toca este autor. Así por ejemplo: la predicación entre el pecado original y el actual será unívoca o analógica, según el concepto que tengamos del término "análogo"; pero la primera parece más acertada. El original es el menor de todos los pecados mortales, en razón de la voluntariedad. Eva no fué incluída en el pacto; si ella no hubiese pecado personalmente, no contraería el original; pecando sola ella, no existiría tal pecado. Los hijos concebidos en gracia, después del pecado de Adán, no hubiesen perdido la gracia ni la justicia original; tampoco la hubiesen perdido los que no procedieran por vía de generación, etc., etc.

Francisco de Oviedo ha notado claramente que la discusión del problema no está realmente alrededor del pacto, ni de algunos otros puntos en realidad accidentales. En su exposición se ve por fin donde está el punto central de la divergencia entre ambas corrientes [139].

*Juan de Lugo* (*1585-1660*) ofrece en sus obras algunos pasajes incidentales, que muestran su parecer manifiesto en la materia [140]. Da por indiscutible la doctrina de Adán cabeza moral, y la aligación de todas las voluntades a la suya en orden al cumplimiento del precepto que prohibía comer la fruta del árbol del bieu y del mal. El original es por tanto el mismo acto de Adán, que persevera moralmente en sus descendientes, aunque físicamente les sea algo extrínseco. Hay más; la constitución de Adán en cabeza moral depende sola y exclusivamente de la aligación o transmisión de voluntades hecha por Dios; cosa que podría haberse hecho en cualquiera otra persona que no fuese el primer padre del género humano, ya que nada hace esta condición a la herencia del pecado. Es decir, tenemos de nuevo la sentencia de Catarino con todas sus exigencias.

139. Ciertamente se puede asegurar que hasta Oviedo no llegan los teólogos, a centrar como si dijéramos la cuestión.

140. *Disputationes Scholasticae et Morales, De Poenitentia* (Lugduni, 1652), disp. 5, sect. 5: "...potuit enim Deus alligare meam voluntatem voluntati Petri in ordine ad aliquod praeceptum, sicut alligavit voluntati Adae in ordine ad praeceptum non comedendi de cibo prohibito, ita ut actio Petri, quam operaretur, saltem dum ego dormirem, vel carente usu rationis, reputetur moraliter mea..."; *Ib.*, disp. 7, sect. 7; *De Incarnatione* (Parisiis, 1890). disp. 5, sect. 8, obiicies 3.

Finalmente *Rodrigo de Arriaga* (*1592-1667*) resuelve el problema de la voluntariedad apartándose expresamente de Santo Tomás, y sin ocultar su admiración ante la que ha podido producir a los teólogos la forma de hablar de Pighio y Catarino [141]. Bien es verdad, —concede— que su lenguaje no es el más propio; pero ello no da motivo para temer su sentencia, que es en último término la única verdadera. Por ella enumera como partidarios a Zumel y Curiel (!).

Insiste pues en la postura, concibiendo el pecado original como algo que consiste formalmente, no en la privación de la justicia (aunque ella sea uno de los elementos esenciales), sino en la acción misma de Adán moralmente ejecutada por cada uno de nosotros, sus descendientes, en los que aquella acción persevera [142]. Esto es, en su creencia, más exacto que decir que aquella acción nos es extrínsecamente imputada. Por eso el presupuesto fundamental de su explicación está en la transfusión de voluntades, hecho que supone en Dios una voluntad absoluta y especial de hacerlo así, y conceder la justicia a los descendientes de Adán, con la condición de que el precepto fuese cumplido. A esta voluntad, que es algo más que la voluntad general de obligar a Adán al cumplimiento de tal precepto, se le suele llamar "pacto". Y aunque en un sentido estricto, es decir, en cuanto supone mútuo consentimiento, ni fué necesario, ni se dió realmente; en un sentido amplio, como decreto determinado de la voluntad divina, es necesario absolutamente para que se realizara la transmisión de voluntades, y en último extremo, haya voluntariedad de nuestra parte [143]. Consiguientemente, no debe hablarse de Adán cabeza moral, como si fuese él la causa moral de nuestro pecado; antes al contrario, debe decirse que somos nosotros la causa moral, en cuanto contenidos por virtud del decreto, en Adán cabeza moral [144]. Así pues, la aligación dé las voluntades

141. *Disputationum Theologicarum in Primam Secundae Divi Thomae Tomus primus* (Lugduni, 1647), disp. 51.

142. *Ib. ib.*, sect. 2: "Ergo originale non est solius naturae peccatum, sed operationis praecedentis et moraliter perseverantis, et tandem non sola ibi includitur privatio gratiae praesens, sed multo magis ipsa transgressio praecedens, ratione cuius, infantes primo privati sunt gratia".

143. *Ib. ib.*, sect. 5. Toda esta doctrina del pacto está por Arriaga declarada también en sus Comentarios *in Primam Partem*, disp. 44, sect. 4, dub. 5.

144. *In I II*, disp. 50, sect. 4.: "Circa causas morales efficientes, quidam dixerunt Adam ut caput generis humani esse causam moralem nostri peccati. Ego potius dicerem nos ipsos, quatenus moraliter in illo contentos, fuisse causam moralem".

está limitada por el precepto, es decir, fué hecha sola y exclusivamente en orden al mismo; no, como quiere Vázquez y otros, en orden a la transmisión de la justicia o guarda de la gracia santificante. De ahí que, si Adán hubiese cometido anteriormente otro cualquier pecado distinto del que cometió, sus descendientes no lo habrían contraído, ni aunque él hubiese perdido la gracia santificante, dejaría ésta de transmitirse. En fin; la posibilidad de tal transmisión o aligación de voluntades, se deduce a posteriori del hecho de la transmisión del pecado. A priori hay una razón fundamental: el supremo dominio de Dios sobre sus criaturas; gracias al cual, Dios puede poner la voluntad de uno en la de otro hombre en cuanto a las acciones exteriores, sin que sea necesario el consentimiento humano, ni siquiera el conocimiento de tal transfusión; aunque Adán en este caso lo tuvo. Mucho menos es necesaria la continencia física mútua, para tal transfusión.

En esta forma, con Rodrigo de Arriaga nos encontramos definitivamente defendida y claramente perfilada aquella teoría de Ambrosio Catarino, que puede titularse: teoría de Adán cabeza puramente moral.

## 5. Resumen.

A través de este recorrido histórico que precede, no será ahora difícil encontrar las distintas etapas en que podría enmarcarse la genética del problema de la voluntariedad, dentro del período que historiamos [145]. Son a nuestro juicio tres períodos perfectamente definidos, y cuyos jalones coinciden con dos intervenciones de la autoridad de la Iglesia: la sesión quinta del Concilio Tridentino, y la condenación de las proposiciones de Miguel Bayo. Dentro de estos tres períodos hemos visto crecer progresivamente el interés por el problema, y el volumen que en las obras teológicas alcanza. Dentro también de estos mismos períodos se observan los incidentes de la contienda entre los teólogos, y cómo a poco a poco la postura central de la discusión va sensiblemente variando hasta colocarse en el punto que realmente divide las sentencias. Los períodos a que aludimos son los siguientes:

145. Casi podría decirse lo mismo, hablando de la historia del problema en absoluto.

El primero alcanza desde los comienzos del siglo XVI hasta la sesión quinta del Concilio Tridentino; podría designarse con el siguiente título: Período en el que se define la propiedad del pecado original. El segundo abarca desde la última fecha hasta la condenación de las proposiciones de Miguel Bayo; podría muy bien titularse: Período en que se defiende el hecho de la voluntariedad del pecado original. Finalmente el tercer período, desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII; su título obligado sería: Desarrollo completo de la doctrina de la voluntariedad. En el primero, apunta la doctrina sobre la voluntariedad, a propósito y con ocasión de resolver la dificultad que supone al tratar la existencia del pecado original; en el segundo, se afirma el hecho y crece el interés hacia una explicación satisfactoria; en el tercero, en fin, el problema adquiere todo su desarrollo, mientras se aquilatan fórmulas, se centra la discusión de los teólogos y se definen claramente las sentencias opuestas.

Por lo que a la doctrina se refiere el esquema podría ser el siguiente: Doctrina de Adán cabeza físico-moral del género humano, defendida por Francisco Vitoria y a través de toda la Escuela Salmantina; doctrina de Adán cabeza puramente moral, sostenida por Ambrosio Catarino, que llega a imponerse resueltamente en el seno de la Escuela Jesuíta. Entre ambas un gran número de teólogos fluctúan, tomando elementos y fórmulas ya de una ya de otra corriente, que por no estar definidas en los comienzos como distintas, dan motivo a discusiones alrededor de puntos que realmente no son decisivos en la cuestión. Por esta razón es imposible hacer una separación de los autores para alinearlos en uno y otro bando, hasta que llega la contienda a su punto culminante. Los antecedentes de ambas corrientes hay que buscarlos, por un lado en Santo Tomás de Aquino, por la otra parte en Durando de San Porciano, y acaso, generalizando, en las corrientes anselmo-tomista y en la agustiniana respectivamente. Lo que desde luego podemos afirmar sin ningún género de duda es, que fuera de dichas dos corrientes, es inútil buscar una tercera, y en concreto, la llamada modernamente teoría de Adán puramente cabeza física o natural. De esta última afirmación se ofrece algo más que una prueba negativa; es la razón que insistentemente se va repitiendo en casi todos los teólogos de la segunda edad de oro: En este caso, dicen, no podría probarse cómo sólo se he-

reda el primer pecado del primer padre; lógicamente hablando habrían de transmitirse los otros pecados de Adán y su penitencia, e incluso los pecados de los demás padres [146].

Ahora bien; ¿cuál es en definitiva el motivo de la división de las corrientes que históricamente pueden señalarse para explicar la voluntariedad? Contestamos: es sólo y en último término el distinto concepto que se tiene del pecado original, y formalmente de su esencia. Más aún, diríamos, el concepto que se tiene del pecado en general. Todos los demás elementos que se conjugan en la contienda son a la verdad accidentales; y entre ellos el pacto, desde luego.

Es verdad que por mucho tiempo el pacto parece la bandera alrededor de la cual gira la discusión; pero después de nuestro estudio no nos cabe duda de que la doctrina del pacto, entendido como decreto divino, y sin necesidad de consentimiento previo por parte de Adán, es doctrina común de los teólogos. Si hay alguna división en lo referente al pacto, no es precisamente respecto de su existencia, sino respecto de su alcance, o mejor, de su objeto inmediato. ¿En qué está esta diferencia? En que los de un bando entienden el decreto divino en orden a la transmisión de la justicia directamente; por el contrario, los partidarios de la segunda teoría, hacen objeto directo del decreto o pacto el mismo acto de Adán, el precepto expreso divino que prohibía comer del fruto vedado, y sólo mediante ellos, la transmisión de la justicia. Por eso los unos concluyen, que con cualquier pecado primero hubiese Adán privado de la justicia a sus descendientes; en cambio, para los otros era necesario precisamente que Adán traspasara el precepto concreto de no comer la fruta del árbol del bien y del mal.

Mas, ¿qué motivo tuvieron los teólogos para opinar esto en cada caso? La concepción que respectivamente tenían de lo que era en sí el pecado original, que originó la revisión de sus mútuas concepciones.

Aún hay más: hemos visto diversas fórmulas empleadas para expresar la unidad de voluntades entre Adán y sus descendientes, que eran en principio comunes a todos los grupos, pero

146. Por lo mismo diríamos que la doctrina del P. Billot, S. I. (*O. c.*), con todo el respeto para su ilustre autor, está, históricamente hablando al menos, desprovista de fundamento.

que con el tiempo se fueron haciendo características y exclusivas. En concreto y principalmente aquellas dos: "voluntas Adae, voluntas communis", "voluntates omnium transmissae seu ligatae voluntati Adae". Pues bien, lo que decide a los teólogos por una u otra es también el motivo antes indicado: la esencia del pecado.

Reduciendo pues visiblemente a esquema el resultado de nuestro estudio, podríamos trazarlo en esta forma:

### Voluntariedad del pecado original

Primera corriente: *Doctrina de Adán cabeza físico-moral.*

fórmula característica: voluntad de Adán, voluntad común.
pacto o decreto divino: en orden a la transmisión de la justicia.
voluntariedad: cuasi habitual y terminativa.
concepto del pecado: preferentemente ontológico.
esencia del original: privación de la justicia original.
autores que la determinan: Sto. Tomás, *Vitoria,* Escuela Salmantina, *Tiedra,* Zumel, Vázquez, *Lorca* [147].

Segunda corriente: *Doctrina de Adán cabeza puramente moral* [148].

fórmula característica: voluntades de los descendientes transfundidas o ligadas por Dios a la voluntad de Adán.
pacto o decreto divino: en orden inmediato al precepto prohibitivo.
voluntariedad: interpretativa y moralmente actual.
concepto del pecado: preferentemente psicológico.
esencia del original: la misma acción de Adán moralmente imputada.

147. Lugares citados en el decurso del trabajo.

148. No se olvide que hablamos específicamente de la voluntariedad, prescindiendo ahora de otros problemas afines, que materialmente pueden estar, y están de hecho identificados con el mismo. Y además, que hay autores que, en algunos de los elementos que se señalan, coinciden con los que pertenecen a corriente distinta, por no tratarse del punto definitivo que decide la separación de ambas corrientes.

autores que la determinan: Durando, *Catarino*, Salmerón, *Oviedo*, Gregorio Martínez, *Lugo*, *Arriaga* [149].

Ahora queremos dar contestación a la pregunta que nos hacíamos más arriba sobre el origen de un fenómeno visible al estudiar el problema, a la altura de la primera mitad de la décima séptima centuria. ¿Porqué se acentuó y llegó a conseguir mayor número de partidarios la segunda de estas sentencias? Nuestra opinión queda apuntada en el cuadro anterior; es sencillamente que se acentuó entonces (y en ello llevaron la parte principal los teólogos jesuítas) la visión preferentemente psicológica de los problemas teológicos, y en concreto del concepto "pecado", frente a la visión preferentemente ontológica, que dominó en el siglo diez y seis. Compárese el lenguaje y la postura de un Juan de Lugo o de un Rodrigo de Arriaga con los de un Gabriel Vázquez o un S. Roberto Belarmino, por ejemplo, para no citar casos sino dentro de la misma escuela. Mucho más claro aparecerá la diferencia al cotejar los razonamientos de Francisco Vitoria con los de Ambrosio Catarino, de Domingo de Soto con los de Alfonso Salmerón, etc.

Séanos permitido ahora, cuando finalizamos nuestro trabajo, decir, a fuer de sinceros, nuestra opinión personal ante las dos teorías que se nos ofrecen. Confesamos sinceramente que preferimos la explicación tomista (cabeza físico-moral) a la de Catarino y sus seguidores (puramente moral); cosa que, por otra parte ya habíamos dejado ver, cuando enjuiciábamos el caso de algunos teólogos en particular. Si se nos preguntan ahora las razones de esta preferencia, diremos, con todo el respeto para la parte contraria:

Preferimos la explicación tomista fundamentalmente por dos motivos: el primero es de orden intrínseco; de orden extrínseco el segundo.

Ante todo nos decide el carácter peculiar de este pecado. Se trata de un pecado, no actual, sino habitual: y en este género, no personal, sino natural [150]. Y siendo, así no dudamos que el consti-

149. Hemos señalado en uno y otro caso, los principales, subrayando aquéllos que pueden considerarse como los guiones de las mismas.

150. Ordinariamente los autores estudiados suelen contraponer estos términos: "actual" y "original" (o natural). Creemos que la disyuntiva debe hacerse en la forma indicada, utilizando los términos: "actual" frente a "habitual", y "personal" frente a "natural".

tutivo esencial y formal del mismo está en la privación de la justicia original. En consecuencia no vemos la necesidad de recurrir a la misma voluntad personal, ni siquiera a la voluntad actual de Adán; sino que por el contrario, en nuestro concepto, basta con el influjo de una voluntad que pone el acto malo, y sea de alguna forma voluntad común; en concreto, la misma voluntad física de Adán, que gracias a la unidad natural, influye en sus descendientes a través de la generación, privándonos de un bien que, en virtud de un decreto divino, se nos daba en su persona.

Pero no pesa menos la otra razón a que aludíamos, y que, después de nuestro recorrido miramos con interés especial. Nos parece esta doctrina, en definitiva, más en consonancia con la manera tradicional de hablar los grandes teólogos; en cambio en la opuesta ha influído mucho (tanto para su nacimiento como para su desarrollo), a nuestro juicio, el excesivo deseo de dar una explicación, racionalmente más satisfactoria, de la voluntariedad; cosa ésta que siempre será algo secundario respecto del punto dogmático central en la materia: la existencia del pecado original.

Todo esto nos impulsa a mantenernos en la opinión de que: la voluntariedad del pecado original tiene su fundamento en la constitución de Adán en cabeza físico-moral del género humano, en virtud de un decreto de la voluntad de Dios, por el que la voluntad personal de Adán vino a ser, en orden a la conservación de la justicia original, voluntad común de todos sus descendientes.

# LA NECESIDAD DE MEDIO EN LA ESCOLÁSTICA POSTRIDENTINA

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

## 1. Los antecedentes.

Al hablar Vázquez de la necesidad de medio y de precepto, nos dice que esta distinción, tan frecuente en la teología posterior, no se encuentra en San Buenaventura ni en Alejandro de Halés, ni expresamente en Santo Tomás, aunque de las palabras de este último se puede deducir [1].

Santo Tomás, en efecto, había distinguido en el Comentario a las Sentencias entre "sacramentum necessitatis" y "sacramentum utilitatis" [2], y había explicado que la necesidad en los sacramentos debía entenderse en relación con el fin [3]. Este pensamiento es el que recurre en la Suma bajo la fórmula "de necessitate salutis" [4]. Bajo esa fórmula está constantemente en Santo Tomás la noción de algo "sine quo salus esse non potest", o más estrictamente "sine quo simpliciter non potest haberi finis (salus)", sea absolutamente como el bautismo, sea hipotéticamente como la

1. *In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 7 y 3.
2. *In 4* dist. 7 q. 3 a. 2 q. 1.
3. *In 4* dist. 7 q. 1 a. 1 q. 2.
4. *3* q. 65 a. 4; q. 68 a. 2; q. 73 a. 3; *Suppl.* q. 6 a. 1; *2. 2* q. 2 a. 3. 7. 8. La fórmula no era nueva. Puede verse ya en el *Comentario a las Sentencias* 4 dist. 9 q. 1 a. 1 q. 2; dist. 12 q. 3 a. 2 q. 3. Donde la fórmula "de necessitate salutis" se opone a la fórmula "de ordinatione Ecclesiae".

penitencia [5]. Ahí está la semilla de toda la distinción que vamos a ver desarrollarse en los teólogos posteriores. Y es interesante hacer notar, que la mirada de Santo Tomás se fijó en lo más hondo del problema: en la razón de medio y de conducencia al fin.

Uno de los primeros pasos en la evolución lo da Durando. He aquí sus palabras: "Aliquod sacramentum potest esse necessarium ad salutem dupliciter: uno modo, ratione sui; alio modo, ratione praecepti [6]. En esas palabras queda netamente perfilada la distinción, aunque todavía no en la forma que va a ser clásica. Por lo demás, la noción que da Durando de necesidad de medio ("ratione sui") no es aún del todo precisa: "ratione sui, quando effectus eius est necessarius ad salutem". A Durando sigue Paludano, si creemos a Vázquez.

El estado de la cuestión en la primera mitad del siglo XVI antes del Tridentino, lo podemos ver en Vitoria. En él aparece la distinción bajo la forma: "de necessitate salutis", "de praecepto" [7].

El Concilio Tridentino afrontó de lleno la cuestión de la necesidad de los sacramentos, como también de la necesidad de la fe. Creemos que en la doctrina del Concilio se contiene la necesidad de medio del bautismo, de la penitencia y de la fe [8]. Pero ni en el texto definido, ni en los trabajos preparatorios encontramos la fórmula o la distinción de las dos clases de necesidad. El segundo error sobre los sacramentos, propuesto a la consideración de los teólogos, se enunciaba así: "sacramenta non esse necessaria et sine eis ac eorum voto, per solam fidem, homines a Deo gratiam adipisci" [9]. De él nació el canon cuarto *de sacra-*

---

5. *3* q. 65 a. 4; q. 84 a. 5.
6. *In 4* dist. 9 q. 2 n. 5.
6. *In 2. 2* q. 2 a. 3 n. 4.
8. En el bautismo, se ha pretendido que el canon 5 no define una necesidad de medio, porque el Concilio no quiso condenar la doctrina propuesta por Cayetano para remedio de los niños que no se pueden bautizar. Esto último es verdad. Pero no parece se pueda aducir como argumento en este caso, ya que, aun siendo verdadera la opinión de Cayetano, se trataría siempre de una vía extraordinaria, que no destruiría la necesidad de medio del bautismo, como tampoco la destruye el martirio. En cuanto a la fe, se ha escrito que el Concilio de Trento no definió la necesidad del acto de fe para la justificación, sino que en toda la sesión sexta se refiere únicamente a la necesidad del hábito (E. Neveut, *La nécessité de la foi* [Eph. Theol. Lov. 7. 1930, 29-45]). Pero esta posición es ciertamente insostenible cuando se estudian las Actas del Concilio. Véase E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung*.
9. *Concilium Tridentinum* (ed. Goerr.) 5, 835.

*mentis in genere*: "si quis dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto, per solam fidem, homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: a. s." [10]. De la comparación de ambos textos aparece claro que en la elaboración del canon se quiso precisar hasta qué punto eran necesarios los sacramentos. Y en efecto, eso es lo que pidieron los teólogos y los Padres repetidas veces en las deliberaciones. De ellas recogemos solamente esta observación de Jerónimo de Oleastro: "Secundus [articulus] damnandus non solum necessitate praecepti, sed necessitate causalitatis" [11]. Igualmente el segundo error sobre el bautismo se proponía así: "baptismum liberum esse nec necessarium ad salutem" [12]. De él brotó el canon quinto *de baptismo*: "si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem: a. s." [13]. De las discusiones a que dió lugar, retenemos sólo estas dos observaciones. Andrés de Vega propuso: "damnetur quod sit necessarius de necessitate praecepti, quod probatur Io. 3..." [14]. Y el Cardenal de Jaén quiso dar al canon esta forma: "si quis dixerit, baptismum non esse parvulis necessarium, et adultis in praecepto: a. s." [15].

En estos textos se suponen dos clases de necesidad: una, que se llama ya "necesidad de precepto"; otra, que es superior a ésta y que algún teólogo llama profundamente "necesidad de causalidad". Pero nada más.

Y sin embargo, por estos mismos años quedaba ya perfilada la terminología en los ambientes de la Escuela Salmantina.

## 2. Los primeros tanteos.

En su famosa relección *de paenitentia* decía Melchor Cano a mediados del siglo XVI: "Quaedam sunt necessaria solum *quia*

10. *Concilium Tridentinum* 5, 995.
11. *Concilium Tridentinum* 5, 851.
12. *Concilium Tridentinum* 5, 837.
13. *Concilium Tridentinum* 5, 996.
14. *Concilium Tridentinum* 5, 855. Vega iba a escribir muy pronto: "Baptismus non solum necessarius, sed etiam *praeceptus*", "baptismum non solum esse necessarium, sed esse etiam *in praecepto*", "ista verba aperte indicant necessitatem baptismi ad consequendum regnum caelorum; ergo etiam *necessitatem praecepti*. Omne enim quod est necessarium ad consequendam salutem et vitam aeternam, necessarium etiam est *necessitate praecepti*" (*De Iustificatione doctrina universa*, l. 5 cp. 12).
15. *Concilium Tridentinum* 5, 986.

*praecepta*... Alia vero sunt ad salutem necessaria *ut media*..." [16]. Pocos años después escribía Domingo de Soto: "Aliud est quidpiam necessarium esse ad salutem *necessitate finis*..., atque aliud esse *in praecepto*" [17]. Toledo hablaba a sus discípulos de Roma sobre lo que es "*medium necessarium* ad salutem" y lo que es "*in praecepto* ad salutem" [18].

Esta terminología vacilante va cada día haciéndose más firme. Hacia 1590 Enrique Henríquez habla de la "*necessitas finis*"; pero habla también ya de la "*necessitas medii*" [19]. Y esta última fórmula aparece ya constantemente usada por los teólogos en la última década del siglo XVI [20].

Fijada así la terminología, nos interesa ver los primeros tanteos hechos por los teólogos para la mayor precisión de la idea. Es curioso notar que ésta, en sus líneas generales, parecía estar clara desde el principio. Al fin y al cabo los teólogos no van a hacer más que desarrollar la semilla fecunda de la Suma. Pero el estudio atento de los dos términos de la distinción (necesidad de medio, necesidad de precepto), su comparación y su mútua aproximación, suscitaron al punto problemas del mayor interés en teología.

Melchor Cano intentó una explicación que había de encontrar fuertes oposiciones. Trata de explicar la diferencia existente entre las cosas que son necesarias con necesidad de medio ("ut media", dice él) y las que lo son sólo con necesidad de precepto ("quia praecepta"), y escribe: "Inter haec autem haud mediocre discrimen est. Nam quae sunt tantum quia praecepta ad salutem necessaria, non est opus in voto habeantur explicito ad salutem consequendam; sed satis est implicite et in genere propositum habituale tenere implendi divina mandata. At quae sunt ad finem salutis media necessaria, si in re haberi nequeunt, oportet teneantur in voto: ut sacramenta baptismi et paenitentiae, quod paulo ante docebamus" [21]. Y en efecto, poco antes para el

16. *Relectio de paenitentia*, p. 5 concl. 3.
17. *In 4* dist. 5 q. un., a. 1.
18. *In 3* q. 68 a. 2 q. 1. Para la cronología de estas lecciones, véase ATG 3 (1940) 7-18.
19. *Theologiae Moralis Summa*, l. 4 de paenitentia, cp. 2 n. 1; l. ult. de fine, cp. 16 n. 1.
20. Véase, por ejemplo, SUÁREZ, *De Eucharistia*, disp. 40; VALENTIA, *Commentaria Theologica*, t. 4 disp. 6 de Eucharistia, q. 1 p. 5.
21. *Relectio de paenitentia*, p. 5 concl. 3.

bautismo y la penitencia exige el voto explícito. Dos aspectos hay que distinguir en esta explicación. Uno, que sigue la línea de Santo Tomás y es fundamental: en unas cosas, la necesidad proviene de la razón de medio que en sí mismas tienen de hecho con respecto a la salvación ("necessaria, ut media; et inde in praecepto, quia media necessaria"); en otras cosas, la necesidad proviene exclusivamente de estar mandadas por Dios ("tantum quia praecepta"). El otro aspecto pretende ser un desarrollo ulterior de esa diferencia, y ahí está el punto débil de la explicación. Porque en efecto, los teólogos no admiten la necesidad de que a la contrición se añada el deseo o propósito explícito de recibir el sacramento, para que ella justifique. Nada se opone a que haga un acto de contrición perfecta quien ignore invenciblemente la obligación de someter todos los pecados al sacramento de la penitencia, o de recibir el sacramento del bautismo, si aún no está bautizado. Y no cabe duda de que ese acto de contrición es justificante. El caso lo admiten los teólogos aun cuando no existe esa ignorancia invencible. Ahora bien, esa contrición no justifica sin el voto del sacramento. Pero ese voto es evidentemente virtual e implícito [22].

La observación de Cano al decir que las cosas necesarias con necesidad de medio "inde sunt in praecepto, quia media necessaria", encontró también su oposición. Veremos que este punto se va a estudiar despacio por varios teólogos. Entre tanto notemos solamente que la refutación de Vázquez no es justa. Supone que el sacramento de la penitencia hubiera sido instituído por Dios como medio para adquirir la gracia, sin que hubiera precepto de recibirlo; y arguye, que en ese caso no se seguiría de la existencia del medio la existencia de la obligación, que no puede concebirse sin el precepto. Pero Cano no dice que en el momento en que una cosa está instituída como medio para la salvación ya tiene que ser mandada por Dios, con un precepto que obligue a adoptar ese medio; sino que cuando se trata de un medio *necesario*, y como tal instituído por Dios, de esa razón de *medio necesario* se sigue el precepto divino de adoptarlo [23].

Soto fija la noción de necesidad de medio en su conducencia

22. Suárez, *De paenitentia*, disp. 17 s. 3 n. 8ss.
23. Vázquez, *In* 3 q. 84 a. 5 dub. un., n. 23ss.

para conseguir el fin: "sine quo nemo gratiam consequi valet", "sine illo salus nequeat obtineri" [24]. Ahí reaparece la línea ideológica de Santo Tomás. Pero Soto aventuró también una ulterior explicación. La necesidad de medio urge aun cuando no existe, o no obliga el precepto; como pasa con los niños, que no pueden llegar a la gracia sin el bautismo, no siendo capaces de tener precepto de él; y como pasa con el acto de penitencia, que es necesario con necesidad de medio para obtener el perdón de los pecados, aun siendo probable que no existe precepto ninguno particular sobre la contrición [25]. Y da como regla general para conocer la necesidad de medio, la siguiente: si después de poseerse el estado de gracia, ya no hay que ejecutar una obra determinada, entonces se tiene una señal clara de que la necesidad de esa obra era sólo de medio, no de precepto; porque, en caso contrario, es evidente que subsistiría la obligación que viene del precepto. La observación de Soto claro es que no vale para aquellas cosas en que se den juntas la necesidad de medio y la de precepto. Pero lo más interesante de esa concepción es la relación que se establece entre ambas clases de necesidad. La necesidad de medio precede lógicamente a la necesidad de precepto; hasta tal punto, añade Soto, que Santo Tomás arguye de aquélla a ésta [26]. Semejante concepción, exacta sin duda en sus líneas generales, aun necesitando precisiones importantes, planteaba un problema del mayor interés. Y vamos a ver pronto que los teólogos se preocuparon de resolverlo.

Con Pedro Soto aparece en sus orígenes un elemento, que se va a repetir mucho en los autores posteriores. Medio necesario (o remedio, como le llama él) es aquél que es necesario aun para aquellos a quienes no se le puede anunciar, o al menos no se le ha anunciado, como por ejemplo los niños y los adultos que no han oído la predicación del Evangelio [27]. Es decir, se da como nota característica de la necesidad de medio (y por cierto con una fórmula sobradamente dura), el no excusar de ella la ignorancia invencible, que excusa sin duda de la obligación del precepto. Es-

24. *In 4* dist. 5 q. un., a. 1; dist. 8 q. un., a. 3.
25. Esta última opinión, de la que Soto dice que "non caret probabilitate", se atribuye a Vitoria; cf. HENRÍQUEZ, *Summa Theologiae Moralis*, l. 4 cp. 2 lit. q.
26. *3* q. 68 a. 1.
27. *De institutione sacerdotum*, lect. 5 de baptismo.

ta misma fórmula la hallamos poco después en Belarmino. Entre la necesidad de medio y la de precepto hay, dice él, esta diferencia: "quod cum quis ex ignorantia invincibili aut alia iusta de causa non implet praeceptum, is nihil detrimenti accipit; at si quis non accipiat medium necessarium, is magnum detrimentum capit, quia non assequitur finem, licet ex ignorantia invincibili id ei accidat" [28]. La observación es verdadera [29]; pero es demasiado extrínseca y no señala la razón formal de la distinción que buscamos. Lo habremos de anotar después más extensamente.

### 3. El problema del precepto en la necesidad de medio.

Hemos visto afirmada la prioridad lógica de la necesidad de medio sobre la de precepto. Pero esa opinión de Soto no todos los teólogos la compartieron. He aquí el problema, tal como lo plantea y lo resuelve el P. Henríquez: "Fatentur omnes, ex necessitate medii in actibus externis liberis inferri quamdam generalem rationem praecepti ex consequenti. Verius est, in actibus prius esse rationem praecepti naturalis aut divini circa adultos, et deinde ex Christi simul institutione addi necessitatem medii in quibusdam praeceptis" [30]. Como se ve, esta solución invierte los términos de la solución de Soto. Para Soto, de las varias cosas necesarias con necesidad de medio, un precepto divino, lógicamente posterior, hace a algunas necesarias con necesidad de precepto; para Henríquez, de las muchas cosas que caen bajo la multiplicidad de los preceptos divinos, una institución de Cristo, lógicamente posterior, erige a algunas en necesidad de medio. El interés del problema está a la vista: nos lleva a los orígenes de ambas clases de necesidad. Vamos a examinar la posición de Henríquez.

Ante todo, no puede haber necesidad de medio sin necesidad de precepto en los que son capaces de él: "nullum medium crea-

---

28. *De sacramentis in genere*, l. 1 cp. 22 n. 7. Recojamos lo que anota Belarmino en otro lugar: "Omnia necessaria necessitate medii sunt etiam necessaria necessitate praecepti" (*De paenitentia*, l. 2 cp. 8 n. 7).

29. Aunque oscura en algunos casos, como advierte Vázquez. Porque en los medios que son necesarios *in re vel in voto implícito*, la ignorancia invencible parece excusar como en el precepto (*In 3* disp. 169 cp. 1 n. 7).

30. *Theologiae Moralis Summa*, l. 4 de paenitentia cp. 2 n. 1 lit. r. Quede subrayado el "omnes" de la frase.

tum de actu est necessarium adulto, nisi in eo reperiatur aliqua ratio praecepti" [31]. La restricción a los adultos veremos cómo se acusa después fuertemente en esta manera de resolver el problema. Pero nótese que Henríquez quiere hablar solamente de actos. Alude con ello a la posibilidad de que exista una excepción para los hábitos sobrenaturales, de los que positivamente quiere prescindir [32]. Más aún, hay textos en los que habla solamente de actos externos: "nullus actus hominis exterior liber est medium saluti necessarium, nisi de illo sit prius quaedam specialis ratio divini praecepti" [33]. Pero en esas palabras se afirma algo más. No es sólo la simultaneidad del medio con el precepto, sino la prioridad lógica ("prius") de éste sobre aquél. Para Henríquez, se trata de un punto absolutamente claro: "posito ergo praecepto tali, ponitur necessitas huius sacramenti et medii pro adultis; sublato autem praecepto, tolleretur in adultis necessitas sacramenti baptismi et paenitentiae" [34].

Una prueba de esas afirmaciones la encuentra Henríquez en el caso de la contrición perfecta; y también esta prueba se va a hacer corriente. Supongamos que no existiera precepto ninguno del bautismo o de la penitencia, sino que en ambos sacramentos urgiera sólo la necesidad de medio. Esto supuesto, pensemos en el caso de quien se justifica por un acto de contrición perfecta. Ese hombre, en dicha hipótesis, no tendría obligación de recibir después el bautismo o la penitencia *in re*. Porque esa obligación no puede venir de un precepto, que no existe; ni de la misma necesidad de medio, que urge sólo hasta que se consigue el fin, es decir, en nuestro caso la gracia que ya se ha conseguido [35].

---

31. *Theologiae Moralis Summa*, l. 2 de baptismo cp. 3 n. 3 lit. o. Igualmente: "generaliter de baptismo aut alia re non instituit Deus necessitatem praecepti pro homine adulto, si omnino excludatur ratio praecepti sub mortale obligantis" (L. ult. de fine cp. 16 n. 2).

32. En el libro 4 de paenitentia cp. 2 n. 1 lo ha explicado claramente: "quidam putant in adultis salvari necessitatem medii sine speciali praecepto Christi". Y anota: "ut habitus infusi et perseverantia in gratia, videtur medium necessarium; de quibus non est speciale praeceptum".

33. L. 4 de paenitentia cp. 2 n. 1. Cf. l. ult. de fine cp. 16 n. 3.

34. L. 4 de paenitentia cp. 2 n. 5.

35. "Alias iustificatus contritione vel letali vulnere martyrii non teneretur recipere sacramentum baptismi vel paenitentiae ut medium necessarium; quia secluso praecepto non peccaret, ac subinde iustus salvaretur absque ordine et voto sacramenti" (l. 2 de baptismo cp. 3 n. 3 lit. o). Y en otra parte: "Si enim adultus contritione iustificatus non compelleretur praecepto ad realem baptismi susceptionem, haec susceptio

Luego no habiendo nada que origine esa obligación de recibir el sacramento *in re*, la obligación no existiría. Pero, como sabemos que de hecho existe, es preciso admitir un precepto del sacramento antes de suponerlo erigido en medio necesario.

Está ahí en germen otro problema, que vamos a ver desarrollarse más adelante y que vimos ya apuntar en Cano: el problema de la relación existente entre el voto del sacramento y el sacramento *in re*. De momento nos basta hacer notar, que en la concepción de Henríquez sigue urgiendo la obligación de recibir el sacramento *in re*, para quien se ha justificado por el sacramento *in voto*, porque, aun cesando ya la necesidad de medio, sigue en pie el precepto divino, sin el que aquélla no se podría dar. De donde deduce que este precepto es anterior a la necesidad de medio.

Pero tampoco basta el precepto para que la necesidad de medio quede plenamente constituida. Henríquez atribuye a Mancio esa opinión [36], que él refuta con el común sentir de los teólogos y con una multitud de casos en que aparece lo contrario. Por ejemplo en el siguiente: el recibir el bautismo *in re vel in voto* es medio necesario para el perdón de los pecados, y sin embargo no hay ningun precepto cuyo objeto sea precisamente esa disyuntiva. Se exige, pues, algo más que el precepto para la constitución de una necesidad de medio. ¿Qué es ello? La institución: "ad medium, praeter communem rationem praecepti, requiritur institutio, ex qua sacramentum baptismi vel paenitentiae per se ordinetur ut medium in re vel in voto ad remissionem peccati" [37]. Dejemos a un lado la relación de medio a fin, de que vamos a hablar más adelante, y retengamos sólo la necesidad de una institución divina.

Resumiendo la concepción de Henríquez, hay muchas cosas sobre las que Dios ha dado a los hombres preceptos determinados. En algunas de ellas no hay más obligación, ni más necesidad, que la que proviene del precepto. Pero en otras existe ade-

---

numquam ei foret medium saluti necessarium. Quia tunc non peccaret non suscipiendo baptismum, si non esset praeceptum; ergo salvaretur" (l. ult. de fine cp. 16 n. 2).

36. "Mantius in praelectione negabat sacramentum baptismi et paenitentiae aliter esse necessarium, quam quia de illo est praeceptum divinum; quia posito eo praecepto ponitur ea necessitas, et sublato praecepto tollitur" (l. ult. de fine cp. 16 n. 1 lit. c.).

37. L. 2 de baptismo cp. 3 n. 3 lit. o; cf. l. 4 de paenitentia cp. 2 n. 1; l. ult. de fine cp. 16 n. 1.

más otra necesidad mayor, la necesidad de medio. Esa nueva necesidad se ha originado de un decreto divino, de una institución de Dios.

Esta concepción tiene el mérito innegable de haber profundizado en las raíces de la necesidad de medio, y de haberlas encontrado en algo distinto de un precepto cualquiera, en la institución divina. Pero no se ve porqué sea preciso suponer en todo caso la prioridad lógica del precepto. En el caso de la contrición perfecta, se ha obtenido el fin, la gracia; pero no independientemente de lo que es medio necesario para conseguirla. La contrición no justifica sin el voto del sacramento; es decir, sin relación con el sacramento *in re*. Y como quiera que se explique esa relación, que establece el voto del sacramento entre el sacramento *in re* y la contrición, desde el momento que ella existe, perdura la necesidad de recibir el sacramento *in re*, aun después de estar el alma en gracia. Esa necesidad tiene su origen en la institución misma del sacramento *in re* como medio necesario [38]; y por lo tanto se explica bien sin ningún nuevo precepto, anterior a dicha institución.

Por lo demás, el problema se plantea en la misma institución. El orden sobrenatural tiene sus leyes metafísicas, que lo constituyen esencialmente. A ellas pertenecen sin duda las relaciones entre medios y fines próximos, y entre éstos y el fin último. Por eso no se le puede dar por plenamente constituído mientras no se suponga la existencia de esos medios y fines; y como éstos dependen de la "institución", es imposible hablar de orden sobrenatural con prioridad a ella. Por lo mismo creemos que no tienen sentido esos preceptos divinos anteriores a la institución.

Sin embargo encontramos en Vázquez una doctrina muy semejante a la de Henríquez. El origen de la necesidad de medio está en algunos casos en la sola institución divina; pero en otros casos está en un precepto divino positivo. Así, por ejemplo, la necesidad del bautismo. "Haec necessitas medii pro parvulis ortum non habuit ex aliqua necessitate praecepti, neque inde oriri potuit, quia praecepti capaces non sunt; sed ex sola institutione sa-

38. Que la necesidad de medio caiga sobre el sacramento *in re*, lo afirma el mismo Henríquez: "necessitas medii ponitur per se de sacramento in re, si potest recipere" (l. 4 de paenitentia cp. 2 n. 1 lit. 1).

cramenti... At vero in adultis baptismus ita necessarius est ad eorum salutem necessitate medii, seu remedii, ut haec necessitas ortum habeat ex necessitate praecepti, non naturalis, sed divini positivi" [39]. Estas palabras son claras y terminantes, y suponen una posición muy parecida a la de Henríquez, aunque mucho más definida que ella. Aquí no se habla sólo de anterioridad lógica, sino de verdadero origen. Pero con la distinción tajante entre los niños y los adultos. Esta distinción, cuando se trata de medios ordenados a un fin, no puede menos de extrañar a primera vista. Por eso es interesante ver cómo la fundamenta Vázquez.

Supongamos, dice él, que no hay ningún precepto divino que obligue a los adultos a recibir el bautismo. En esa hipótesis el bautismo habría sido establecido como un medio libre, que podría usarse o no, a voluntad. Y por lo mismo, un adulto podría muy bien salvarse sin recibir el bautismo *in re* o *in voto;* más aún, con el propósito contrario de no bautizarse. Porque es claro que en ese caso la contrición no incluiría el voto del bautismo. Luego si el bautismo es un medio necesario para el adulto, lo es en virtud de un precepto divino particular [40]. Esta razón es equívoca. Evidentemente no hay necesidad de medio sin un acto de la voluntad divina que obligue a usar ese medio; y eso lo mismo en los adultos que en los niños. Y debe también admitirse que ese acto es formalmente distinto de la mera institución del medio; porque siempre se podrá distinguir entre medio y medio necesario o único. Pero ello no envuelve la necesidad de un precepto particular de Dios para cada medio. Basta que la institución del medio se haya hecho, no de cualquier modo, sino como de medio único, y que el fin sea obligatorio.

No satisface a Lugo esta solución. Arguye él: si Cristo instituyó el bautismo como único medio para la salvación, o lo que instituyó fué el bautismo *in re* (y entonces nunca bastaría el voto), o el bautismo *in re vel in voto* (y entonces siempre sería libre escoger entre recibir el bautismo o contentarse con desearlo, sin que en este caso la contrición incluyese el voto del sacramento) [41]. Pero pudiera responderse. Lo que Cristo instituyó como medio único necesario fué el sacramento *in re*. Pero de tal manera lo

39. *In 3* disp. 149 cp. 4 n. 30s.
40. *In 3* disp. 149 cp. 4 n. 32. Véase también *In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 24.
41. *De Sacramento Eucharistiae* disp. 3 s. 1 n. 15ss.

instituyó que cuando el alma llegase a tener la disposición interior perfecta de la contrición y amor de Dios, esa contrición, como más perfecta, supliese de momento lo que el sacramento había de hacer, quedando sin embargo en pie la necesidad de recibir el mismo sacramento. En semejante institución, cae bajo la necesidad de medio el sacramento *in re*; pero, como queda abierto el camino al voto del sacramento, subsiste, aun después de obtenida la justificación, la necesidad de recibirlo. Esta última necesidad no es aún de precepto en la hipótesis en que hablamos; tampoco es simplemente de medio. Podría decirse que es una consecuencia inferida por la necesidad de medio del sacramento, supuesta siempre la obligación de tender al fin; o, si se quiere, es una necesidad de completar la necesidad de medio, que ha empezado a cumplirse por el voto del sacramento [42].

No podemos terminar este punto sin recoger el pensamiento de Becano, que se mueve en el mismo ambiente de los autores anteriores. Según él, la necesidad de medio en general puede tener su origen en la naturaleza de las cosas, o en la institución, o en ambas cosas a la vez. Y este último es el caso del bautismo, en el que hay que distinguir tres momentos: primero, el precepto positivo; segundo, la necesidad de medio; tercero, el precepto natural. Este es consecuencia de la necesidad de medio; pero aquél la antecede y origina. La razón es la misma de siempre: la obligación de recibir el sacramento, que tiene el que se ha justificado por la contrición. Esa obligación, dice, no se puede originar de la necesidad de medio, si no precediese el precepto; pues la necesidad de medio ya ha cesado en el momento de recibir la gracia por la contrición [43].

Resumiendo las ideas anteriores, señalaríamos los siguientes pasos en el desarrollo del problema que estudiamos.

Para Soto la necesidad de medio es siempre anterior a la ne-

---

42. Vázquez dice expresamente que esta necesidad es sólo de praecepto: "iustificatis iam per contritionem non esse hoc sacramentum de necessitate medii in re susceptum..., sed tunc solum est praeceptum" (*In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 24). Pero añade: "ipsum vero in quantum medium iustificationis, suppletum fuit in contritione". Algo parecido había que decir en la concepción de Lugo. Suárez (*De baptismo* disp. 31 s. 1 n. 2) escribe con palabras menos precisas: "votum illud nihil alius est, quam propositum suscipiendi baptismum; quod propositum ideo necessarium est, quia baptismus est praeceptus ut medium necessarium". Véase también Oviedo, *De fide* controv. 7 punt. 1 n. 3.

43. *Summa Theologiae Scholasticae* p. 3 tr. 2 cp. 10 q. 9 n. 48.

cesidad de precepto, y aun puede darse sin ésta. Por eso no todos los actos donde se da la primera, tienen también la segunda.

Para Henríquez la necesidad de precepto es siempre anterior (al menos, si nos referimos a los adultos); a ella hay que añadir la institución, que parece ser lo que constituye la necesidad de medio.

Para Vázquez el precepto es necesario para constituir la necesidad de medio en los adultos, no en los niños. Sin él, se trataría de un medio conveniente, pero no necesario.

Para Lugo el precepto no es necesario para constituir el medio necesario, sino para salvar el que el sacramento pueda ser sustituído por la contrición, como voto del mismo que hace sus veces [44]. Pero este punto lo veremos explicado más adelante cuando tratemos del problema del voto.

La misma evolución del pensamiento está indicando que el precepto tiene en la constitución de la necesidad de medio un papel menor del que se ha creído. Pero es indispensable precisar más cuál es el precepto de que se trata. Es preciso distinguir entre precepto e institución; porque hay textos en que estos dos conceptos no se distinguen. Pero además es necesario distinguir entre el precepto cuyo objeto es el fin (por el que consiguientemente quedan preceptuados los medios necesarios), y el precepto particular cuyo objeto es el medio para conseguir ese fin.

Hay, pues, que pensar las cosas de este modo. Dios determina comunicar a los hombres su propia felicidad divina y establece con ello el fin último sobrenatural. Como disposición esencial para la adquisición de ese fin, designa, con una consecuencia más o menos absoluta, el estado de gracia. Para conseguir éste, instituye los medios conducentes, cualquiera que sea su intrínseca conducencia. Decimos, cualquiera que sea su intrínseca conducencia, para salvar dos posibles interpretaciones: una, en que la conducencia es metafísica; otra, en que no lo es. Piénsese, por ejemplo, en la necesidad de la penitencia para el perdón de los pecados, según las varias posiciones de los teólogos [45]. De

44. *De Sacramento Eucharistiae* disp. 3 s. 1 n. 24ss.

45. Suárez (*De fide* disp. 12 init., n. 6) ha hecho una observación semejante: "Notari potest... interdum necessitatem medii oriri ex praecepto, ut in baptismo vel confessione, quae ex natura rei necessaria non sunt, per praeceptum autem facta sunt necessaria; quandoque vero e contrario actus praecipitur, quod ex natura sua ad salutem sit necessarius, ut in contritione et amore Dei, idemque est, ut videbimus, in actu

cualquier modo que sea, en la institución de esos medios se ha tenido en cuenta el valor supremo de la caridad, que es amistad divina y unión con el fin último. De ahí que los medios necesarios pongan siempre a salvo la posibilidad justificante de la contrición, pero sin dejar por eso de ser necesarios. Así queda plenamente constituído el orden sobrenatural; pero todavía sólo en el plan divino. Es preciso dar un paso más para que ese orden sobrenatural llegue a tener realidad completa. Y ese paso se da haciéndolo obligatorio, en virtud de un precepto de Dios, cuyo objeto es la tendencia al fin sobrenatural como a fin históricamente único. En su consecuencia, los medios que por la institución divina tenían ya una necesidad hipotética, pasan a tenerla absoluta [46], como el mismo fin. Para urgir más esos medios, un nuevo decreto divino los preceptúa a cada uno en particular; y así lo que era necesario con necesidad de medio, viene a serlo además con necesidad de precepto.

### 4. La razón formal de la necesidad de medio

Varias veces hemos visto en las páginas anteriores, que perdura en la Escolástica un pensamiento de Santo Tomás, que es fundamental para explicar la necesidad de medio: "sine quo simpliciter non potest haberi finis (salus)". Henríquez lo explica así: "ea dicuntur media necessitate finis ad salutem necessaria, quae... ordinantur per se in illum [in finem] ex lege ordinaria,

---

fidei". El precepto de que habla Suárez es sin duda la institución, como se ve por estas otras palabras: "Externa [los medios que consisten en actos exteriores] non sunt per se et ex natura sua necessaria dispositio animae..., sed necessaria sunt *ex sola institutione divina;* veluti baptismus, confessio oris, et si quae sunt similia" (*De fide* disp. 12 s. 2 n. 11. Véase también *De Eucharistia* disp. 40 s. 1 n. 7). Hay, pues, unos medios, que ya antes de considerarse erigidos como tales, tienen una ordenación natural al fin; y hay otros, cuya ordenación al fin proviene solamente de la voluntad de Dios. Pero nótese, que aun en aquéllos la ordenación natural al fin puede ser en la mente de Suárez de una necesidad metafísica, o de una necesidad menor. Dé modo distinto se expresa TRULLENCH (*Praxis sacramentorum*, l. 1 cp. 2 dub. 3 n. 2). Para él, hay cosas necesarias absolutamente por su misma naturaleza (como por ejemplo, la fe), y cosas, que sólo son necesarias por institución divina. Y estas últimas pueden ser necesarias con necesidad de medio o con necesidad sólo de precepto.

46. Necesidad hipotética, que se formularía así: si alguien quiere conseguir el fin sobrenatural (que es libre), tiene que poner este medio. La absoluta se formularía así: para conseguir el fin sobrenatural, que obliga a todos, es preciso poner este medio. Pero claro es, que esta necesidad absoluta no suprime el que el medio sea hipotéticamente necesario en otro sentido; por ejemplo, la penitencia.

et ex peculiari Dei institutione includunt necessariam quamdam cum fine connexionem; ut posita efficaci finis intentione, necesse sit eius medii, quod omnino necessarium iudicat, electionem" [47].

Dos elementos esenciales se distinguen en esas palabras. En primer lugar, la ordenación de medio a fin; en segundo lugar, la razón de necesidad, o connexión ineludible entre el fin y este medio determinado. Ese último elemento no lo explica más Henríquez. Del primero dice: "[Baptismus] dicitur medium, quia de illo est tale quoddam praeceptum Christi, tamquam de re per se ordinata in remissionem peccati originalis, vel etiam mortalium, quae homo fecit ante baptismum. In quo differt ab aliis praeceptis, ut de ieiunio, quorum impletio non est sufficiens conferre gratiam, nec per se ordinantur ut habeant vim remittendi peccata praeterita" [48]. Doctrina que aplica igualmente a la Eucaristía: "Eucharistia dicitur medium necessarium, non quod per se auferat peccatum mortale, sed quia instituitur per modum cibi, sine quo in re vel in voto christianis adultis non conservatur vita spiritualis" [49]. En estas palabras la ordenación existente entre el medio y el fin parece explicarse por una verdadera causalidad: causalidad del bautismo para perdonar el pecado, causalidad del mismo para dar la gracia, causalidad de la Eucaristía para conservar la vida espiritual como conserva el manjar la vida del cuerpo. Tiene sin embargo Henríquez un texto, en el que no se exige la causalidad estricta para la razón de medio: "post promulgatum in orbe Evangelium, ex Christi institutione, fides in ipsum Christum explicita (si eam homo habere possit) dicitur necessitate medii necessaria, tamquam *praevia condicio*, sine qua Deus homini non dabit contritionem cum dilectione Dei" [50]. No nos interesa ahora cuál sea la relación que existe de hecho entre la fe y la justificación (mera condición, o estricta causalidad). Lo interesante es consignar, que para Henríquez se salva la razón formal de medio (y por lo tanto la necesidad de medio), aun en el caso en que se trate sólo de una condición *sine qua non*.

Ambos elementos los distingue también Suárez claramente:

47. *Theologiae Moralis Summa*, l. ult. de fine cp. 16 n. 1.
48. *Theologiae Moralis Summa*, l. 2 de baptismo cp. 3 n. 3.
49. *Theologiae Moralis Summa*, l. 4 de paenitentia cp. 2 n. 1.
50. *Theologiae Moralis Summa*, l. ult. de fine cp. 17 n. 1. Este punto de la doctrina de Henríquez se entiende mejor con los tres grados de necesidad que él distingue en los medios (l. ult. de fine cp. 16 n. 3).

"Sacramentum non est medium necessarium ad salutem, nisi sit institutum ad dandum aliquem effectum necessarium ad salutem, cuius per se loquendo debeat esse causa unica. Quia si non sit causa per se, non erit magis necessarius usus talis sacramenti, quam alii actus religionis, qui sunt in praecepto. Et si non sit causa unica, non erit necessaria, quia per aliam obtineri poterit talis effectus" [51]. Donde netamente se exige la causalidad estricta. En ella encuentra Suárez la distinción esencial entre la necesidad de precepto y la necesidad de medio. Aquélla es una necesidad que podría llamarse *per accidens*, porque no causa la salvación, sino solamente remueve un impedimento de la misma, el pecado. Pero la necesidad de medio es *quasi per se*. "Oportet enim imprimis, ut sit de medio per se influente et conferente aliquid ad salutem. Deinde oportet ut ille influxus talis sit, sine quo non possit salus comparari; alias esset in illo utilitas, non vero necessitas" [52]. Es, pues, necesaria para la razón formal de medio, la causalidad; y para la razón formal de necesidad de medio, la causalidad necesaria. Por lo dicho se ve, que en la mente de Suárez no basta la condición *sine qua non* para explicar la necesidad de medio. En ese caso no habría verdadero influjo causal; y éste es imprescindible, aunque no se trate siempre de causalidad eficiente, sino de cualquier género de causalidad. Así, por ejemplo, la fe actual tiene una causalidad dispositiva para la justificación, y por eso es verdadero medio para ella [53].

Vázquez señala igualmente los dos elementos esenciales en la necesidad de medio, cuando escribe: "Illud in quo est sola observatio praecepti et necessario confert ad salutem *negative*, hoc est, necessarium est ne impediatur aut amittatur iustificatio et salus nostra, dicitur solum necessarium necessitate praecepti. Quod autem confert necessario ad salutem et remissionem peccatorum mortalium *positive*, ita ut sine illo salutem consequi non possimus, dicitur necessarium necessitate medii, seu remedii, seu finis. Ut autem alterutro modo dicatur necessarium, tale esse debet, ut sine ipso salus obtineri non possit" [54]. Y más brevemente: "Necessitas medii in eo posita est, ut sit necessaria et unica cau-

51. *De Eucharistia*, disp. 40 s. 2 n. 5.
52. *De fide*, disp. 12 init., n. 2.
53. *De fide*, disp. 12 init., n. 11.
54. *In 3* disp. 169 cp. 1 n. 10.

sa in re aut in voto alicuius effectus, sine quo vitam aeternam consequi non possimus" [55]. Las fórmulas pueden variar; pero siempre quieren expresar lo mismo. Así el cumplimiento de los preceptos divinos es necesario para la salvación, pero no con necesidad de medio: "respondetur, esse necessaria ut media non positive, quasi tribuant gratiam, quae necessaria dispositio est ad vitam aeternam; sed negative, id est quia tollunt impedimenta, id est ne perdamus gratiam; et haec, necessitas est, sed dicimus tantum praecepti" [56]. En la mente de Vázquez parece también ser imprescindible la causalidad estricta para que haya necesidad de medio; y esta impresión se confirma grandemente cuando se lee su bellísima explicación del papel que juega el acto de fe en la justificación [57].

Los dos elementos característicos aparecen también en Lugo. Para él son necesarias con necesidad de medio aquellas cosas "sine quibus salus obtineri non potest et quae conducunt positive ad ipsam salutem" [58]; o también: "quae requiruntur ut conducant ad salutem, vel ad aliquid necessarium ad salutem aeternam, et sine quibus salus haberi non potest" [59]. Y desde luego también para Lugo es necesaria la causalidad estricta para constituir la necesidad de medio [60].

La fórmula de los Salmanticenses contiene los dos elementos sin distinguirlos tanto. Hay necesidad de medio, "ubi aliquid vel ex natura rei, vel ex Dei institutione ita requiritur ad salutem, ut absque illo in eam aliquo modo influente salutem consequi non possimus" [61]. Palabras en que se subraya la causalidad, como en estas otras: "necessarium necessitate medii influit in aliquo genere positive in salutem, estque proinde illius causa" [62].

Antes había ya definido Luis de Torres así la necesidad de medio: "qua aliquis actus dicitur necessarius ex natura rei, quia

---

55. *In 3* disp. 169 cp. 4 n. 31.
56. *In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 44. Así, por ejemplo, la Eucaristía no es necesaria con necesidad de medio "quia non praestat nisi augmentum gratiae, sine quo salus haberi potest" (*Ib.*, n. 45).
57. Véase la amplia exposición que hace VÁZQUEZ (*In 1. 2* disp. 210 cp. 7) de las fórmulas del Tridentino sobre la justificación por la fe.
58. *De Paenitentia*, disp. 15 s. 1 n. 1.
59. *De Eucharistia* disp. 3 s. 1 n. 1.
60. Véase, por ejemplo, *De Eucharistia*, disp. 3 s. 1 n. 29.
61. *De Eucharistiae sacramento*, disp. 3 dub. 1 párr. 1 n. 1.
62. *Ib.*, n. 2.

est medium necessarium ad consequendam salutem" [63]. El elemento de la causalidad está en él tan acentuado, que expresamente excluye la condición, cuando dice que la fe no lo es, sino que es "dispositio positive concurrens ad effectum simpliciter necessarium ad salutem in re vel in voto" [64].

Igualmente acentuada aparece la causalidad en Becano: "illud dicitur necessarium ad salutem necessitate medii, sine cuius causalitate seu concursu salus obtineri non potest... [Haec] necessitas directe respicit finis consecutionem, id est effective concurrit" [65].

Recojamos también este texto interesante de Haunold: "necessitate medii necessaria sunt, quae conducunt ad salutem non praecisse removendo peccatum tamquam obicem gratiae, sed quia vel causaliter vel formaliter ponitur aliquid, sine quo salus haberi non potest" [66]. Donde "causaliter" se refiere sin duda a la causa eficiente, y "formaliter" alude a la disposición.

De igual modo había escrito Esparza, que el bautismo es necesario con necesidad de medio, es decir "est necessarius sicut est necessarium medium ad consecutionem finis; de cuius ratione est, ut non obtineatur praetermisso medio, sive culpabiliter sive inculpabiliter praetermittatur" [67].

Las últimas palabras recuerdan una noción secundaria y derivada de la necesidad de medio, a la que antes hicimos alusión, y que todos los grandes autores de la época reproducen como consecuencia de la noción fundamental expuesta hasta ahora. Así Henríquez [68], Suárez [69], Lugo [70], Arriaga [71], Haunold [72], los Salmanticenses [73], Becano [74], Juan de Santo Tomás [75], etc.

63. *De fide, spe et caritate*, disp. 25 dub. 2.
64. *Ib.*, disp. 27 dub. 5.
65. *Summa Theologiae Scholasticae*, p. 3 tr. 2 cp. 10 q. 9 n. 1.
66. *Theologia speculativa*, l. 4 tr. 3 cp. 2 controv. 3 párr. 1 n. 781. Fórmulas sustancialmente idénticas, aunque menos precisas usan otros autores; por ejemplo Arriaga, *De fide divina*, disp. 12 s. 1 n. 1; Juan de Santo Tomás, *In 2. 2* q. 1 disp. 4 init., n. 1.
67. *Quaestiones disputandae de sacramentis in genere*, q. 50 a. 2.
68. *Theologiae Moralis Summa*, l. ult. de fine cp. 16 n. 1.
69. *De fide*, disp. 1 init., n. 3.
70. *De Eucharistiae sacramento*, disp. 3 s. 1 n. 3.
71. *De fide divina*, disp. 12 s. 1 n. 1.
72. *Theologia speculativa*, l. 4 tr. 3 cp. 2 controv. 3 párr. 1 n. 781.
73. *De sacramento Eucharistiae*, disp. 3 dub. 1 n. 1.
74. *Summa Theologiae Scholasticae*, p. 3 tr. 2 cp. 10 q. 9.
75. *In 2. 2* q. 1 disp. 4 n. 1.

Pero es preciso notar, que hubo un momento en que dicha noción secundaria pareció pasar a ser principal en algunos teólogos. Y el hecho tuvo su repercusión en los manuales posteriores de teología, que no siempre han retenido la que era noción clásica en la Escolástica postridentina; es decir, la que exigía para la necesidad de medio los dos elementos esenciales que hemos visto en los mejores autores.

Testimonio de este hecho los tenemos en Oviedo [76], Trullench [77], Castro Palao [78], Bonacina [79], Viva [80], Billuart [81], los Virceburgenses [82], etc. No que en todos estos autores la noción primitiva se desconozca; sino que generalmente, algunos de ellos sobre todo, la pasan por alto, para explicar la noción secundaria y derivada, como de aplicación tal vez más útil, mayormente en teología moral.

## 5. El problema del voto en la necesidad de medio.

Si los actos necesarios con necesidad de medio lo fueran siempre *in re*, bastaría lo dicho sobre los dos elementos que integran dicha necesidad. Pero el hecho de haber actos cuya necesidad es *in re* o *in voto*, tiene repercusiones notables en la noción misma de necesidad de medio. Y es que realmente el aspecto de la necesidad parece sensiblemente disminuído desde el momento en que la causalidad del medio puede suplirse por el voto [83]. Ya hemos podido entrever en las páginas precedentes la complicación especial del problema de las relaciones entre el sacramento *in voto* y el sacramento *in re*.

Empecemos por analizar estas relaciones. Suárez tiene un largo estudio sobre ellas [84]. Naturalmente que el voto del sacramento no es sólo el deseo o el propósito de recibirlo, sino el acto de amor de Dios o de contrición, en cuanto contiene formal o vir-

76. *De fide*, controv. 7 punct. 1 n. 1.
77. *Praxis sacramentorum*, l. 1 cp. 2 dub. 3 n. 2.
78. *Opus Morale*, p. 4 tr. 18 disp. un., punct. 2.
79. *De contractibus et restitutione*, disp. 1 q. 1 punct. 2 n. 1.
80. *Cursus theologico-moralis*, De sacramentis, q. 1 a. 2 n. 2.
81. *De Baptismo*, diss. 3 a. 1.
82. *De Baptismo*, cp. 2 n. 48.
83. Véase la manera de hablar de Oviedo, *De fide*, controv. 7 punct. 1 n. 1.
84. *De Paenitentia*, disp. 17 s. 3.

tualmente ese deseo. ¿Qué significa, pues, el perdón de los pecados *in voto sacramenti?*

Podría traducirse esa fórmula por esta otra: se perdona el pecado, bajo la condición de recibir después el sacramento. Pero es claro que tal interpretación es inadmisible. La contrición produce inmediatamente su efecto de justificar; y este efecto en ningún modo depende de que se cumpla, o no, una condición posterior. Otra cosa sería, si por esa fórmula se quisiera decir, que el perdón se concede con la obligación de recibir el sacramento. Pero la explicación es al menos ambigua [85].

Por eso se ha intentado otra solución. Decir que el pecado se perdona *in voto sacramenti* equivale a decir que el propósito de recibirlo es necesario para que se perdone. Pero fácilmente se ve, que de igual modo es necesario el propósito de cumplir cualquier precepto grave, sin que por eso se deduzca de ahí una necesidad de medio. Cierto, que se ha querido ver una diferencia entre esos propósitos, aparte de exigir el propósito formal y explícito, como ya lo notamos más arriba. Se ha dicho, en efecto, que al fin y al cabo en el propósito de recibir el sacramento se trata de algo establecido para remedio de los pecados, cosa que no vale de los otros propósitos. Pero esto en el punto que tratamos parece accidental, toda vez que los pecados están ya perdonados por la contrición [86].

En la misma línea de ideas hay que poner la solución indicada por el Ferrariense [87]. Se quisiera unir de tal manera el sacramento *in re* con el sacramento *in voto*, que la virtualidad a éste le venga precisamente de aquél; de donde la contrición justificaría en virtud del sacramento, y su fuerza justificante se la daría el voto. Pero es difícil entender cómo el sacramento, que no existe, puede dar su influjo causal a la contrición, ni puede admitirse que se lo dé el voto. La contrición tiene esa virtud por la caridad que la eleva y dignifica [88].

Por todo ello Suárez precisa otra solución en estas palabras: "Dico ergo, peccata remitti per hoc sacramentum in voto, quia

---

85. *Ib.*, n. 4.
86. *Ib.*, n. 5.
87. *In 4 contra Gent.* cp. 72.
88. SUÁREZ, *De Paenitentia*, disp. 17 s. 3 n. 6. Cf. VÁZQUEZ, *In 3* disp. 169 cp. 1 n. 4; TORRES, *In 1. 2*, De fide, disp. 27 dub. 5.

hoc sacramentum ita est nunc institutum, ut eius susceptio pertineat ad integram dispositionem seu satisfactionem ex parte nostra necessariam ad remissionem peccati; nam hinc fit, ut, quamvis remittatur peccatum, existente sola contritione, semper id fiat in ordine ad confessionem [89]. Es una cosa semejante, continúa Suárez, a lo que pasa en un contrato. Aunque el precio de la venta no se dé todo de una vez, el dominio ha pasado ya al comprador; pero sin duda ello envuelve una relación a la paga completa.

Este pensamiento no parece ser original de Suárez. Lo encontramos antes en Henríquez, que lo da como manera de hablar común en teología. Como el pecador no puede satisfacer dignamente a Dios por su pecado, Dios ha podido exigirle, y le ha exigido de hecho, un modo determinado de satisfacción, a la cual ha unido el perdón de los pecados. Ese modo determinado es el sacramento *in re* [90].

En esta concepción queda bien claro, que en virtud de la misma institución divina de la confesión (y habría de decirse lo mismo del bautismo), se exige el sacramento *in re* para dar a Dios la satisfacción completa por El señalada. No que el pecado no se perdone sin esa satisfacción completa, porque de hecho se perdona con la contrición; sino que no se perdona sin relación con el sasacramento *in re*. Y esto es precisamente lo que hace que la contrición sea verdadero voto del sacramento.

Esta solución ha sido impugnada fuertemente por Lugo. El ha creído ver en ella una solución a base de una nueva obligación del sacramento *in re*, originada por la contrición. Y esto le parece inadmisible [91]. Pero esa crítica no parece razonable. Suárez no dice que de la contrición se origine una nueva obligación, di-

---

89. *De Paenitentia*, disp. 17 s. 3 n. 7. En el mismo sentido De Coninck, *De sacramentis ac censuris*, q. 68 a. 2 dub. 1 n. 13; pero éste habla más de obligación.

90. "Potuit Deus a peccatore christiano, qui pro offensa satisfacere iuste non potest, exigere vice compensationis hanc designatam ab Ipso compensationem, nempe humilem sacramenti paenitentiae receptionem, qua ex applicatione satisfactionis Christi fit Deo realis et rigurosa solutio; et sine hac statuit Deus nemini baptizato applicare vim passionis Christi in remissionem mortalis peccati; ut non baptizatis non applicat nisi per sacramentum baptismi. Sic ad remissionem peccati originalis aut mortalis voluit Christus virtutem suam his sacramentis esse quasi alligatam" (*Theologiae Moralis Summa*, l. ult. de fine cp. 18 n. 1).

91. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 7ss. Nótese que Suárez no dice que la contrición justifica "cum directa *obligatione* ad sacramentum suscipiendum", sino "*in ordine* ad confessionem".

recta o indirecta, de recibir el sacramento *in re*. Lo que él dice es, que Dios, en la misma institución del sacramento, ha querido exigir un modo determinado de satisfacción, que es precisamente el sacramento *in re*. Y por lo mismo, a quien se justifica por el acto de contrición, le queda aún que poner de su parte ese modo de satisfacción establecido por Dios; aunque se le haya perdonado ya el pecado; porque sólo se le ha perdonado en orden a esa satisfacción. Y eso es *in voto sacramenti*.

Tampoco el ejemplo puesto por Suárez le parece a Lugo convincente. Y la razón es la misma: la compra de un objeto crea de nuevo la obligación de dar el precio justo; pero la contrición no crea la obligación nueva del sacramento [92]. Mas tampoco aquí es justa la crítica. El punto de la comparación está solamente en que, como en el contrato de venta se transfiere de hecho el dominio al comprador, aunque todavía no se haya entregado el precio total, pero con exigencia evidente de que se entregue, así también en la contrición se perdona el pecado, pero con exigencia y orden al sacramento, que es como el precio total que Dios exige Ni vale decir que el dinero entregado después es verdadero precio de la compra, y en cambio el sacramento *in re* no es precio de la gracia obtenida en la contrición. Porque lo que hace el sacramento es completar la satisfacción que Dios exige para el perdón; la cual, en el caso de la contrición, no la exige toda entera antes del perdón, pero tampoco concede éste sino en orden a aquélla.

Todavía insiste Lugo en lo inadecuado del ejemplo suareciano. El que vende un objeto y recibe sólo una parte del precio, si sabe que lo restante no se lo van a pagar, no puede vender en atención al precio que resta, sino solamente en atención al precio que recibe, que es el precio real de la venta en esa hipótesis. De igual modo, cuando Dios sabe que al que hace el acto de contrición le va a ser imposible recibir el sacramento *in re*, no puede darle la gracia en virtud del sacramento [93]. Pero se puede responder, que una cosa es lo que Dios tiene establecido como regla general, y otra cosa lo que en un caso particular suceda. No porque en ese caso particular no tenga valor esa ley, sino porque ella

92. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 10.
93. *Ib.*, n. 11.

se exige solamente en cuanto sea posible, supuesto el verdadero voto del sacramento.

Creemos, pues, que la refutación de Lugo no ha logrado echar por tierra la solución suareciana. La cual tiene además otros méritos innegables. Entre ellos, el hacer brotar la obligación de recibir el sacramento *in re*, aun después de la justificación por la contrición, de la institución misma del sacramento como necesario de necesidad de medio. Recuérdese lo que escribimos antes sobre este punto. Veremos más adelante la solución que dió Lugo al problema. Para comprenderla es preciso empezar por la de Vázquez.

La fórmula de Vázquez es esta: el que la contrición justifique con el voto del sacramento significa que con ella subsiste la obligación de recibir el sacramento, porque la contrición contiene el voto de la confesión como contiene el de cumplir cualquier otra obligación o precepto [94]. Sin embargo Vázquez ve una diferencia entre el voto de la confesión y el voto de los demás preceptos, en cuanto contenidos en la contrición; de ahí que aquél sea necesario con necesidad de medio, y éste no. Y la razón es la siguiente: La contrición no es el único modo de obtener la justificación. Esta puede obtenerse por el sacramento *in re*. Más aún, hay casos en los que no puede obtenerse sino por el sacramento, y en ellos el sacramento *in re* es necesario con necesidad de medio [95]. Esto no sucede nunca en los otros preceptos. Hay, pues, que decir, que el bautismo y la penitencia son necesarios con necesidad de medio, porque su efecto es la justificación, que es imprescindible para la salvación; y que son necesarios "*in re vel in voto*", porque unas veces no lo son *in re*, ya que se pueden suplir; pero otras veces no se pueden suplir, y lo son entonces *in re* [96]. Y cuando la justificación se ha obtenido por la contrición con el voto del sacramento, la necesidad de recibir éste *in re* ya no es de medio, sino sólo de

---

94. *In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 32.

95. El caso que pone Vázquez es el siguiente: "cum instat tempus statutum, vel ab Ecclesia, vel in mortis articulo. Tunc enim suppleri non poterit iustificatio contritione aut alio medio, et totum nostrum remedium constituit Deus in hoc sacramento" (*In 3* q. 84 a. 5 dub. un., n. 26s). Este caso lo impugna justamente Lugo (*De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 20); y lo sustituye con este otro: "melius posset adduci in exemplum, quando paenitens, facta confessione cum attritione, fit amens". ¿Verdad que estos alambicamientos predisponen en contra de la doctrina que en ellos se apoya?

96. *In 3* q. 84 a. 5 dub. un., 40s.

precepto; la necesidad de medio, en ese caso, se ha cumplido con el voto del sacramento [97].

Esta diferencia es real. Pero parece ser demasiado accidental para explicar lo que se pretende. Aun suponiéndola, siempre será verdad que la contrición incluye el voto del sacramento igualmente y por idéntica razón que incluye el de los demás preceptos. Y sin embargo el Concilio Tridentino hace particular mención del voto de la confesión cuando habla de la eficacia de la contrición, cosa que no hace con el voto de los demás preceptos [98].

Por eso Lugo intenta seguir otro camino y apunta una doble explicación de la diferencia que existe en la contrición entre el voto del sacramento y el voto de los demás preceptos.

El sacramento, cuyo voto se incluye en la contrición, no es un precepto cualquiera, sino que es un medio que influye positiva y a veces necesariamente en la justificación, cosa que no sucede con ningún otro precepto. Véase, por ejemplo, la diferencia entre la confesión y la restitución. La contrición incluye el voto de ambas cuando se ha robado, y ese voto es medio necesario para la justificación. Pero en cambio la restitución *in re* nunca es medio necesario, sino sólo precepto, porque no influye positivamente en la producción de la gracia. En cambio el sacramento *in re*, sí influye, y a veces necesariamente [99]. Esta explicación es sustancialmente la misma de Vázquez y parece ofrecer idénticas dificultades. Sin duda por eso Lugo ha buscado otra.

La contrición, en efecto, no sólo se refiere al sacramento que es medio, sino que ella misma es medio por contener el voto del sacramento. Una vez que Dios instituyó la necesidad de medio de algunos sacramentos de manera que hubiera que recibirlos (*in re*), o al menos tener voluntad de ello (*in voto*), voluntad que por lo mismo haría sus veces en orden a la gracia, un nuevo decreto divino ordenó la recepción de esos sacramentos. Y este decreto divino tuvo como consecuencia el que la contrición incluyese el voto del sacramento e hiciera sus veces, y como tal influyera posi-

---

97. *Ib.*, n. 245.

98. *Sesión XIV cp. 4*: "reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam". Así arguye también contra Vázquez, Lugo, *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 22.

99. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 23.

tivamente en la justificación. De donde la contrición justifica con un título del todo especial por incluir el voto del sacramento y hacer las veces del mismo sacramento. Justifica por el título común a todos los demás preceptos, es decir, por incluir el voto de observarlos todos (entre ellos la recepción del sacramento); y justifica por un nuevo título en orden al sacramento, y sólo en orden a él, porque independientemente del precepto, Dios había establecido como medio necesario para la justificación el sacramento, o la voluntad de recibirlo, que hace sus veces [100].

Esta última consideración parece entrar más adentro en la relación entre la contrición y el sacramento. Y obsérvese que ello es a costa de separarse del precepto e insistir más en la institución. Pero salta a la vista una dificultad. Este título especial, distinto del que es común a todos los preceptos, se supone independiente del precepto divino de recibir el sacramento. Ahora bien, Lugo afirma expresamente que sin este precepto y anteriormente a él la contrición no incluye aún el voto del sacramento [101]. Si, pues, como tal no lo incluye, ¿cómo podemos ver ahí precisamente el título especial que buscamos? Lugo parece haber visto la dificultad cuando escribe: "et licet contritio de facto sit implicite voluntas sacramenti eo quod detur praeceptum de sacramento et contritio est voluntas servandi omnia praecepta" [102]... Pero en su solución no acertamos a ver sino una nueva afirmación, no una prueba. Véanse sus palabras: "differt tamen hic secundus titulus [el especial] a primo [el común a todos los preceptos], quia etiamsi Deus non praecepisset sacramentum, adhuc requireretur quod cum contritione daretur voluntas sacramenti, ad hoc ut Deus acceptaret illam loco sacramenti: eo quod de facto voluit sacramentum vel eius desiderium esse medium necessarium ad salutem; ita tamen ut sacramentum conduceret cum sola attritione, desiderium autem sacramenti non nisi cum contritione perfecta, vel dilectione Dei" [103]. Si la contrición en ese signo de razón todavía no es voto del sacramento, no parece tenga relación

100. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 3 s. 1 n. 24s.

101. "Ut vero contritio esset voluntas sacramenti, atque adeo posset supplere pro illis, opportuit praeceptum imponi de ipsis sacramentis suscipiendis; quo praecepto posito, iam contritio est voluntas sacramenti, eo quod continet voluntatem servandi omnia praecepta" (*Ib.*, n. 24).

102. *Ib.*, n. 25.

103. *Ib.*, n. 25.

ninguna con él. Si la tiene, como nosotros creemos que la tiene, es porque para ser voto del sacramento bastaba la institución del mismo como medio único, y no se necesitaba un nuevo precepto.

Hay finalmente una nueva tentativa de explicación en Oviedo. La contrición se llama voto del sacramento con preferencia a todos los preceptos, porque la justificación, que ella da, siempre está unida con la obligación de recibir el sacramento *in re*, y no siempre lo está con la obligación de cumplir otro precepto *in re*. Por ejemplo en el caso de la restitución. Ella obliga, y su voto está necesariamente contenido en la contrición. Pero solamente cuando el que se justifica por la contrición había cometido el pecado de robo [104]. Diremos otro vez: cierto que ahí se señala una diferencia real. Pero, ¿es tan sustancial, que baste a solucionar el problema?

Las consideraciones que anteceden han puesto de manifiesto la unión que tiene el problema del voto en la necesidad de medio, con el problema de la constitución misma de esta necesidad. Se ha visto evolucionar un problema hasta suscitar el otro, y tomarse posiciones en éste según se había tentado solucionar aquél.

A pesar de las agudas observaciones de Vázquez y de Lugo, no parece se haya llegado a dar una solución definitiva en el problema del voto y su relación con el sacramento *in re*. Y parece que ello ha sido por haber creído necesario el afirmar, que el precepto es indispensable para constituir la necesidad de medio. Aunque la verdad es que aun en eso ha habido vacilaciones, muy señaladas en el mismo Lugo. La solución de Suárez prescinde de ese elemento y creemos que entra mucho más en el camino satisfactorio para solventar el problema.

Pensemos, pues, en una institución divina del sacramento como medio necesario, anterior a todo precepto de Dios. Esa institución pudiera haber hecho al sacramento, necesario de tal manera, que hubiera habido que recibirlo *in re*. De hecho no ha sido así. ¿Porqué? Y ¿cómo se explica ese hecho?

En las leyes divinas que rigen el orden sobrenatural hay una, anterior a la constitución de los sacramentos, por la que el alma

---

104. *De fide*, controv. 7 punct. 1 n. 5. Las otras diferencias que señala Oviedo no parecen ser esencialmente distintas de la concepción de Lugo.

que obtiene la disposición perfecta de la caridad, se justifica infaliblemente si estaba en pecado. Su razón intrínseca está en la naturaleza misma de la caridad, que es unión de amistad con Dios, imposible de darse en el alma que actualmente está en pecado. Pues bien, al instituir Dios los sacramentos como medios para adquirir la gracia, y hacerlos así necesarios con necesidad de medio, ha respetado esa ley superior de la caridad y de la contrición. Si al hacerlo así hubiera dejado dos caminos para obtener la gracia, uno la contrición, y otro el sacramento, entonces no podríamos hablar de que el sacramento fuera necesario con necesidad de medio; porque sería medio, pero no sería necesario, faltándole así uno de los dos elementos esenciales. Hubo, pues, de hacerlo de modo que salvase de una parte la eficacia suprema de la contrición, y obligase de otra a la recepción del sacramento. La solución iba a estar en incluir en la contrición el voto del sacramento, de manera que sin él la contrición no justificaría.

Pero, ¿cómo se hace esa inclusión? ¿Es simplemente porque existe un precepto de recibir el sacramento, como existen otros muchos preceptos que observar, y porque la verdadera caridad y amor de Dios no puede entenderse en el alma sin propósito de cumplir la voluntad de Dios en todos sus mandamientos? Hemos visto que eso no satisface, y que queremos explicar esa inclusión del voto del sacramento en la contrición independientemente de un precepto positivo y solamente por la institución de la necesidad de medio.

En efecto, la misma institución exige que no haya justificación ninguna independientemente de lo que es medio necesario, y que obtenida la justificación por vía extrasacramental quede siempre la obligación de recibir el sacramento. Examinemos, por ejemplo, el sacramento de la penitencia; algo parecido habría que decir del bautismo. La institución del sacramento de la penitencia como necesario con necesidad de medio para el perdón de los pecados posbautismales tiene un carácter del todo particular, que va en la entraña misma de dicho sacramento. Se establece así en la Iglesia un tribunal oficial único, al que en el organismo social han de llevarse todos los pecados; quedando por lo mismo condicionado el perdón de ellos a la exigencia social de ese tribunal puesto por Dios. Si por lo tanto la institución del sacramento de la penitencia como necesario con necesidad de medio aboca al

sacramento todas las causas, todo perdón de pecados en el organismo social de la Iglesia habrá de estar en función de ese tribunal oficial único. Claro que esto no puede dañar a la ley superior de la eficacia de la contrición, como hemos dicho. Pero tiene que condicionarla en el nuevo orden, en el que son esenciales los elementos sociales. Por lo mismo, la eficacia de la contrición no puede ya entenderse sin una relación necesaria al tribunal oficial establecido para el perdón de los pecados. Y esa relación la constituye precisamente el voto del sacramento. Pero por la misma razón, aun después de obtenido el perdón por esa contrición así concondicionada, queda en pie la necesidad de que los pecados perdonados por ese medio pasen por el fallo de ese tribunal único oficial, para llenar con ello un requisito exigido por el carácter social de la Iglesia. De manera que el voto del sacramento es esencialmente distinto del voto de los demás preceptos. Ambos están incluídos en la contrición porque ésta al ser elevada por la caridad y amistad de Dios no se puede dar en quien no quiera cumplir las leyes y mandamientos del mismo Dios. Pero la razón de voluntad de Dios se da de diverso modo en el sacramento necesario con necesidad de medio y en los demás preceptos. En éstos la voluntad de Dios se determina por un mandamiento positivo; en aquél se fija por una ley constitutiva del mismo orden sobrenatural, anterior a todo positivo precepto de Dios, que tenga por objeto directo el mismo sacramento. Es decir, que no se puede entender la institución del sacramento como necesario con necesidad de medio (salvando la ley superior de la contrición), sin que se afirme el orden intrínseco de la contrición al sacramento *in re*, orden que lleva consigo anteriormente al precepto positivo, la necesidad de recibir el sacramento, aun después de obtenida la gracia por vía extrasacramental.

Estas observaciones iluminan sin duda aspectos de interés vital en la teología. De un lado nos hablan muy alto de la vitalidad de la ciencia sagrada en la época postridentina. De otro nos adentran en la metafísica del orden sobrenatural, llena de problemas en desarrollo perenne. Ningún guía mejor para este trabajo de penetración, que el que nos ofrecen los grandes doctores postridentinos.

# ¿SATISFACCIÓN CONDIGNA DE LA CRIATURA POR EL PECADO?

## EL PROBLEMA Y SU SOLUCIÓN EN SUÁREZ

por

J. M. Díez-Alegría S. I.

En relación con el problema mariológico de la Corredención, el R. P. Manuel Cuervo, O. P. ha tenido el acierto de señalar la existencia de una corriente teológica muy amplia, que ya desde el siglo XIII admite la posibilidad *abstracta* de que una pura criatura pueda satisfacer condignamente por el pecado [1]. Esta corriente teológica presta, sin duda, apoyo sólido a una tesis que el R. P. Cuervo sostiene, y que ha sido desarrollada después de él por el R. P. José A. de Aldama, S. J. [2]. La tesis viene formulada en estos términos: *la satisfacción corredentiva de María por el pecado es una satisfacción condigna.*

En el curso de su exposición el R. P. de Aldama hacía notar la falta de un estudio monográfico sobre las diferentes posiciones de los grandes Doctores, citados por el R. P. Cuervo y por él mismo, a propósito del problema propuesto. "Ni creo —decía— que sea aventurado afirmar, que ese trabajo añadiría precisiones de interés a la síntesis que precede".

Pues bien, el propósito de las presentes notas es ofrecer, pa-

1. Ciencia Tomista, 57 (1938) 515-536; cfr. Estudios Marianos, 1 (1942) 332 ss.
2. *Cooperación de María a la Redención a modo de satisfacción por el pecado* (Estudios Marianos, 2 [1943] 179-93).

ra uno de los grandes teólogos postridentinos, esta labor de pormenor y precisión que se desea. Y hemos escogido la figura de Francisco Suárez, porque su doctrina ofrece en este punto complejidades de matiz, que parecen invitar a un estudio detenido, para ver de llegar a una interpretación definitiva.

Se trata de responder a estas preguntas:

Primero: Al plantearse el problema de la posibilidad *abstracta* de una satisfacción condigna por parte de una pura criatura ¿tuvo en cuenta Suárez la distinción entre satisfacción condigna *ex toto rigore iustitiae* y *ex condignitate?*

Segundo: ¿Admite en definitiva, que una satisfacción de la criatura pueda llegar a ser verdaderamente condigna, o lo niega? En otros términos: ¿cuál es a punto fijo el sentido de sus fórmulas "aliquo modo de condigno" y "ex aliqua iustitia"?

Son cuestiones algún tanto complejas, cuya solución hemos de buscar en un análisis paciente de los textos, examinándolos en sí mismos, y encuadrándolos en la totalidad del marco doctrinal con que de hecho se nos presentan.

La presente modesta aportación tiene un carácter exclusivamente histórico y concreto, y se circunscribe al análisis de Suárez mismo.

Para mayor claridad se ha dividido la exposición en tres partes: en la primera damos la teoría general suareciana de la satisfacción; en la segunda, la aplicación que hace de su teoría al caso del pecado; en la tercera, la solución de Suárez al problema de la condignidad (posible) en la satisfacción de una pura criatura.

Hecho esto, podremos responder con exactitud a las cuestiones que nos hemos propuesto [3].

## 1. Teoría general de la satisfacción.

El pecado es una injuria, una ofensa personal a Dios.

Ahora bien, toda injuria inferida entraña como consecuencia, por parte del ofensor, el nacimiento de *dos obligaciones* (a las que

3. La exactitud de la exposición va garantizada por continuas referencias al texto de Suárez, de suerte que no quede ningún pormenor sin la comprobación correspondiente. Siempre que no haya advertencia expresa en contrario, las citas se refieren a la obra *De Incarnatione (Commentaria ac Disputationes in III partem Divi Thomae)*, Disp. IV (*Opera*, ed. Vives, Parisiis, 1860, tomus 17). Nuestra cita da tres números en arábigos: el primero indica la sección; el segundo da el número marginal; el tercero, entre paréntesis, indica la página correspondiente de la edición Vivès.

corresponden en el ofendido *dos derechos*). Estas obligaciones son: una que podríamos llamar *activa*, obligación de satisfacer o restituir, y otra que podríamos llamar *pasiva*, obligación de sobrellevar la pena [4].

La satisfacción *efectiva* de la injuria (realizada de hecho: "en acto segundo", como se dice en lenguaje escolástico) implica la desaparición real de esos dos vínculos de obligación.

Pero esta satisfacción puede llegar a realizarse de dos modos: o independientemente de la *aceptación* del ofendido, o dependientemente de ella [5]. ("Aceptación" es aquí la voluntad del ofendido de que en el ofensor desaparezcan las obligaciones que de la ofensa inferida habían dimanado [6]). La causa de que una satisfacción *ofrecida* no llegue a tener efectividad sino dependientemente de la voluntad del ofendido, puede ser una de dos: o la insuficiencia de la obra satisfactoria en sí misma considerada (su falta de equivalencia con la injuria), o la falta de *igualdad* (no ya de *equivalencia*) entre la injuria y su reparación. Efectivamente, el ofendido tiene derecho a que se le restituya *lo mismo* que se le arrebató injustamente: este derecho no queda propiamente satisfecho, cuando lo que se restituye, aunque del mismo valor, no es con todo *la cosa misma* que se debe, "ya numérica, ya específica, o genéricamente, según la naturaleza de lo debido" [7]: si se trata de bienes materiales *fungibles*, la identidad o diversidad numérica no se tienen en cuenta; sólo se atiende a la específica; pero en otra clase de bienes se considera la identidad misma numérica [8].

Supuesto este primer análisis de la naturaleza jurídica de la satisfacción *efectiva*, veamos ahora cuáles son para Suárez las condiciones que en ella se exigen, para poder considerarla como *satisfacción en justicia*.

Hay dos condiciones esenciales y pertenecientes al concepto primario de justicia, tales, que en defecto de ellas no hay justicia

4. 5, 42 (105).
5. 5, 44 (105).
6. 5, 43 (105).
7. 5, 45 (106).
8. Es de notar, que la satisfacción ofrecida a Dios por el pecado no puede tener nunca efectividad sino dependientemente de la aceptación divina, ya que dicha satisfacción o es insuficiente en sí misma (si es el mismo pecador quien la ofrece) o es *vicaria*. Para que la satisfacción alcanzase por sí misma y necesariamente efecto, sería preciso que el mismo que ofendió ofreciese reparación condigna, cosa imposible. 5, 47 (106-7).

propiamente dicha ("propria et aequalis") en la satisfacción o en el mérito. Estas dos condiciones son: primera, que la satisfacción sea ofrecida *por otro distinto* de aquel a quien se trata de satisfacer ("esse ad alterum"); segunda, que lo ofrecido *equivalga* a lo que se trata de conseguir o de reparar ("reddere aequale vel ius alterius illaesum servare") [9].

Hay una tercera condición, que le merece a Suárez atención especial: para que una satisfacción se realice propiamente en justicia ¿es necesario que, puesta ella, no pueda ya el ofendido hacer valer justamente los derechos que como tal tenía sobre el ofensor?

Suárez dice que sí: "si[...]alter accipiat satisfactionem absque obligatione, magis exercet opus gratiae et liberalitatis quam iustitiae,[...]et ideo talis acceptatio mere gratuita ac liberalis censetur, et eadem ratione satisfactio sic facta non erit ex perfecta iustitia" ("ex propria iustitia", dice un poco más abajo) [10]. Pero observa que, para que esa condición se verifique, no se requiere que la satisfacción tenga efectividad independientemente de su aceptación por parte del ofendido. Basta que, siendo la satisfacción suficiente en sí misma, se haya obligado además el ofendido previamente y en justicia (en virtud de una promesa onerosa o pacto) a aceptar la satisfacción [11]. Si faltase este último requisito, tendríamos sí una obra satisfactoria apta de suyo para una satisfacción justa, pero no tendríamos propiamente hablando una satisfacción en justicia [12].

Hallamos pues tres condiciones, sin las cuales no hay propiamente *satisfacción en justicia*: alteridad, equivalencia con la in-

---

9. 6, 1 (118).
10. 5, 51 (109).
11. 5, 48. 50-51 (107-108).
12. Suárez nos explica, cómo puede darse en Dios este requisito, cómo no es contra la perfección divina, que Dios tenga *en virtud de una libre determinación de su voluntad* una verdadera obligación de justicia: por razón de este débito Dios no se denomina deudor con respecto a nosotros, sino con respecto a sí mismo ("sibi ipsi") —El es la fuente de toda justicia—; y no se subordina a la criatura, sino que más bien subordina a sí la criatura, "ut in ea divina ordinatio impleatur", conforme a la doctrina de Santo Tomás: "necessario constat conventioni factae, non ex extrinseca obligatione, aut debito, sed ex naturali rectitudine iustitiae; tale ergo debitum sic declaratum et ad iustitiam applicatum non importat imperfectionem magis quam applicatum ad alia attributa". 5, 59 (112-113).

Que en el caso de nuestra Redención por Cristo había intercedido de algún modo una especie de pacto previo, lo afirma Suárez, aduciendo una prueba de Escritura y Santos Padres: 5, 52-58 (110-112).

juria y efectividad *independiente de la aceptación* —o bien *necesidad de aceptar* en el ofendido—. Con estas condiciones tenemos ya justicia propiamente tal [13].

Pero los autores, distinguiendo entre justicia y perfección (o rigor) de justicia, exigen, para que se dé esto último, nuevas condiciones. Estas condiciones son tres principales: 1.ª que la satisfacción se haga con bienes propios del que satisface; 2.ª que esos bienes no le sean ya debidos al ofendido por otro título; 3.ª que no los haya recibido el deudor por gratuita liberalidad del acreedor mismo.

Algunos añaden aún otras dos circunstancias: 4.ª que la satisfacción sea hecha por el mismo que ofendió, y 5.ª que tenga lugar entre iguales (que no haya desigualdad personal entre el ofendido y el que repara) [14].

Estas condiciones que se requieren para la perfección o *rigor* de justicia, Suárez las somete a crítica, y no las acepta sin ciertas restricciones [15].

Efectivamente, para que la primera condición se cumpla (si se trata no de una restitución de bienes, sino de una satisfacción personal —de honor—) basta en el que satisface aquel dominio sobre la obra satisfactoria que es intrínseco a la operación libre, y no se requiere una potestad jurídica que excluya el dominio de aquél a quien la satisfacción se dirige [16]. La segunda condición se cumple también suficientemente, con tal que la obra satisfactoria no le sea debida por otro título de justicia al mismo a quien se tra-

13. Que en el caso de la satisfacción de Cristo se cumpla suficientemente la condición de *ser a otro* (alteridad) lo demuestra hermosamente Suárez [5, 13 (95)]: "Dicendum ergo est, licet Aristoteles non cognoverit eiusdem personae ad seipsam, secundum diversas naturas, posse veram ac propriam iustitiam intervenire, quia non intellexit duas naturas habentes voluntates liberas, et propria dominia suorum actuum, posse in eodem supposito convenire, tamen supposito hoc mysterio, hanc distintionem sufficere, ut idem Christus, in quantum homo, sibi ut Deo ex propria iustitia satisfaciat, et ibi intervenire sufficientem rationem ad alterum, quia per diversas voluntates liberas satisfactio offertur et acceptatur". Y más adelante [5, 15 (96)] explica, cómo, por el hecho de la unión hipostática, en el supósito único de las dos naturalezas hay una *distinción virtual*, "que no es otra cosa, que el hecho de que la misma subsistencia termine dos naturalezas"; y "de este modo no repugna que uno se satisfaga a sí mismo, en cuanto es individuo y supósito de naturalezas diversas".

14. 6, 1 (118).

15. Sostiene Suárez, como muchos otros, que la satisfacción de Cristo por el pecado fué según perfecta y rigurosa justicia: 6, 2 (119). Esto le plantea el problema de establecer en la satisfacción de Cristo la realización de todas las condiciones requeridas para la perfección de la justicia *ex toto rigore*.

16. 6, 21 (125).

ta de satisfacer con ella. Pero si se trata de una obra de valor propiamente infinito, ni aun ésto parece requerirse [17]. En cuanto a la tercera condición, su realización queda asegurada por una de dos cosas: o que la satisfacción no se haga con el bien mismo que del acreedor se recibió gratuitamente, sino con otro que el que satisface se procura con él; o que no esté obligado en justicia a satisfacer el que de hecho satisface —cosa que puede muy bien ocurrir en el caso de una satisfacción *vicaria*— [18]. Ahora bien, en el acto *libre* satisfactorio hay siempre un elemento, la procedencia *libre* de la voluntad, que de algún modo no es de Dios (cosa que se ve claramente en el pecado). Pues bien, en este elemento —que en Cristo tiene un valor infinito por la dignidad de la persona— es donde se encuentra propia y formalmente la virtualidad satisfactoria [19].

Respecto a las otras dos circunstancias que algunos añaden, la cuarta (es decir, que la satisfacción la realice el mismo que ofendió) no le parece a Suárez necesaria para la perfección de la justicia, porque su defecto en nada disminuye el valor de la satisfacción [20]; y la quinta (es decir, que no haya desigualdad personal entre el ofendido y el que repara) *la rechaza de plano*. Semejante condición no ve Suárez que se requiera para la perfección de la justicia: "quia iustitia non intendit hanc aequalitatem [personarum] sed solum inter datum et acceptum, seu inter satisfactionem et iniuriam" [21].

## 2. La satisfacción por el pecado.

En el estudio concreto de la satisfacción por el pecado y de sus condiciones parte Suárez de un principio, que tiene por suficientemente fundado en la tradición patrística: "ad redimendum hominem ex perfecta iustitia, necessaria simpliciter fuit hipostatica unio" [22]. "Ratio vero in qua haec necessitas fundatur

17. 6, 23 25 (126-127).
18. 6, 4 (120).
19. 6, 5-6 (120-121).
20. Por lo demás —observa Surárez— esta circunstancia se da de algún modo en Cristo, que pertenece a la familia adamítica, y tiene dentro de ella —de un modo "como connatural"— dignidad y representación de universal cabeza: 6, 1 (118).
21. 6, 1 (118).
22. 2, 5 (53).

est, quia tota ratio perfectae iustitiae, quae in redemptione Christi inventa est, ita oritur ex dignitate divine personae, ut nullo modo possit creatae personae communicari aut convenire" [23].

Este principio ¿tiene en Suárez el sentido de que sin unión hipostática no puede haber satisfacción en justicia (condignidad), o quiere decir solamente, que sin ella la satisfacción justa no alcanzaría la plena perfección de tal?

Es sabido de todos, que, para interpretar racionalmente la tesis patrística, recurre Suárez a un principio moral "de sentido común entre todos los prudentes": que "la gravedad de la injuria crece con la dignidad de la persona ofendida respecto al ofensor" (es decir, con la dignidad *relativa*, más bien que con la absoluta), mientras que "el valor de la satisfacción depende sobre todo de la dignidad personal de quien satisface" [24]. Pero hay que tener en cuenta, para entender en su verdadero sentido este principio suareciano, que la dignidad de la persona ofendida no concurre *según él* a la valoración de la ofensa de un modo absoluto, sino de un modo extrínseco y relativo. De aquí resultan dos consecuencias del mayor interés: una, que la malicia del pecado en ningún aspecto es propiamente (*simpliciter*) infinita [25]; otra —consecuencia que no debemos perder de vista en adelante— la formula Suárez mismo en estos términos: "multo aliter persona satisfaciens dat valorem suo operi, scilicet quasi per modum formae intrinsecae, quam persona offensa concurrat ad gravitatem offensae, scilicet per modum extrinseci termini illius habitudinis, quam peccatum dicit ad ipsam" [26].

---

23. 2, 5 (54). En 3, 13 (59) repite Suárez el principio patrístico, enunciándolo en esta forma: "ad perfectum modum redemptionis nostrae et aequitatem iustitiae servandam, necessariam omnino fuisse hypostaticam unionem". Semejante fórmula significa sin duda *a primera vista*, que sin unión hipostática no podría haber condignidad en la satisfacción por el pecado; pero, como veremos, el pensamiento de Suárez es complejo, y una sola frase no puede bastarnos para determinar su sentido.

24. [3, 14 (60).

25. SUÁREZ, *De vitiis et peccatis*, Disp. II, sect. 3 (*Opera*, t. 4, p. 523-25).

26. 3, 17 (61). Más adelante [4, 17 (69)] afirma de nuevo y explica Suárez esto mismo: "persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suae, unde illam significat et aestimabilem reddit". Y un poco más abajo [4, 22 (71)] insiste en la misma concepción: "Multo enim magis confert ad valorem moralem influxus personae operantis": "persona operans quodammodo per se ipsam informat moraliter suam operationem. Quod ita declaro, quia non tantum ipsa operatio in abstracto, sed ipse etiammet operans, in quo persona ipsa includitur, sese submittit et offert in obsequium eius cui satisfacit".

Supuesta esta doctrina, es claro, que para que haya igualdad en la satisfacción, no

Otra observación añade Suárez todavía, y es que, para que en el mérito haya condignidad e "igualdad suficiente", "basta que haya igualdad de proporción y cierta ordenación y relación connatural"; basta que, "según una apreciación y estimación moral", tengan los méritos "un valor suficiente para el premio" [27].

Podemos pues resumir la doctrina suareciana de la satisfacción por el pecado en estos puntos: 1.° El valor de la satisfacción *depende* de la dignidad de quien la ofrece [28]. 2.° Pero para que haya *equivalencia* con la ofensa, no se necesita que la dignidad del que repara *iguale* a la del ofendido. 3.° La valoración de esta equivalencia no es *numérica*, sino que ha de hacerse según una *estimación moral*.

---

es necesaria de suyo en la persona que satisface la misma dignidad que en el ofendido; basta una dignidad suficiente.

Y está esto tan en la mente de Suárez, que cuando se trata de probar el valor infinito de la satisfacción de Cristo, a este argumento que se propone: *una satisfacción suficiente para reparar pecados que se acumulan indefinidamente tiene que ser infinita*, él mismo le objeta en estos términos: "Dices, huiusmodi discursus non semper inferre infinitum, sed vel hoc, vel rem altioris ordinis" [4, 4 (63)]. Y después busca la razón convincente por otro camino, arguyendo de la dignidad personal infinita de Cristo. Más adelante propone Suárez esta misma forma de argumentar: "no parece, que la satisfacción de un puro hombre pueda alcanzar una extensión virtual o multiplicación en cierto modo infinitas"; pero la juzga a continuación [7, 13 (131)] con estas palabras: "Haec tamen ratio non videtur absolute concludere".

27. 4, 50 (81).

28. Hay aquí un punto que puede ser de interés para el estudio teológico de la Corredención de María. Efectivamente, la tesis defendida por los RR. PP. Cuervo y de Aldama no agota el tema. Establece el valor que la obra corredentiva de la Virgen Santísima tiene en sí misma, y afirma que ese valor es condigno. Pero hay aún otro aspecto de la cuestión. Porque la obra satisfactoria de María —condigna en sí misma para reparar el pecado— no ha tenido de hecho eficacia en acto segundo sino de un modo instrumental y subordinado a la Redención *única* de Cristo. Es *Corredención*, no *Redención*. Por tanto Dios esa obra de María, que en sí misma tendría capacidad suficiente, no la acepta *en sí misma*, sino sólo incorporada a la satisfacción de Cristo, y ofrecida por éste como cosa propia. Ahora bien, así asumida, la satisfacción de María pasa a un plano de condignidad aún más elevado. Lo que pierde en independencia, lo gana en virtualidad.

En este punto puede resultar sugerente el siguiente párrafo de Suarez, en que se trata una cuestión paralela a la que acaba de ser tocada y contrapuesta a ella: "Unde fit quod, licet opera Christi offerentis, verbi gratia, seipsum in cruce, videantur habere infinitatem ex parte offerentis, et ex parte rei oblatae, infinitas tamen meriti, ut supra dicebam, magis sumitur simpliciter ex parte illius personae, ut offerens est et persona operans, quam ut est obiectum oblationis vel actionis; ut cum Beata Virgo offerebat filium pro nobis Deo, vel Simeon illum obtulit in templo, vel cum nunc sacerdos offert, considerando illam actionem tantum ut est actio huius personae, in his omnibus dignitas actionis manet finita, quia in illis Christus tantum se habet per modum obiecti, et quasi extrinsece dignificat actus; quia vero ipse offert seipsum per seipsum, intrinsece dignificat actionem suam". 4, 25 (72).

### 3. El problema de la posibilidad de una satisfacción condigna del pecado por parte de una pura criatura.

Este problema se lo plantea expresamente Suárez en la sección VII de la Disputatio IV de Incarnatione: "Utrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines ex perfecta iustitia".

Con las precisiones de doctrina que anteceden, tenemos los elementos necesarios para interpretar en su verdadero sentido la solución suareciana.

Empieza Suárez por establecer como sentencia común de los teólogos y de los Padres la siguiente: "non potuisse purum hominem, quantumvis innocentem et gratum Deo, ex perfecta iustitia pro hominibus satisfacere" [29].

Expone después los diversos modos con que los teólogos han interpretado este principio común. Estos modos podrían reducirse a dos. El primero lo formula Suárez con estas palabras: "purum hominem non posse pro aliis ex perfecta iustitia satisfacere, quia eius opera non possunt prodesse aliis ex vera et propria iustitia" [30]. La fórmula del segundo —en cuyo favor se citan varias autoridades, y cuya prueba se da por buena más abajo [31]— es esta otra: "posse purum hominem in gratia constitutum pro aliis satisfacere ex iustitia, et ad aequalitatem rei ad rem, non tamen cum tota perfectione, seu rigore iustitiae" [32].

Es absolutamente cierto, que Suárez sin perjuicio de matices propios y de elaboraciones enteramente personales adopta netamente la segunda de las posiciones explicadas: "Dico iam primo, de potentia absoluta fieri posse ut homo purus, innocens et sanctus, satisfaceret de iustitia, et aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani" [33]. El mismo, en una referencia expresa a estos textos suyos que estamos examinando ahora, explica de la manera más categórica el alcance de su posición doctrinal en este punto. La referencia se encuentra en el

29. 7, 2 (127).
30. 7, 3 (128).
31. 7, 6 (128).
32. 7, 4 (128).
33. 7, 6 (128).

libro XII de sus *Commentaria de Gratia*, c. 16, n. 12 (ed Vivès, t. X, p. 102). Merece ser transcrita aquí: "Nihilominus resolvo potuisse Deum, si vellet, hanc rationem merendi de condigno inter homines instituere, et dare uni dignitatem, et vires gratiae sufficientes ad merendum alteri gratiam, et gloriam, et remissionem peccatorum de condigno. Haec tractantur latius in tertia parte, quaestione prima, articulo secundo, ubi disput. quinta, sectione septima, id docui, et divi Thomae et antiquorum theologorum doctrinam esse ostendi, quos nunc propterea omitto".

Pero, no obstante, esta claridad misma con que la tesis suareciana se delinea, hace surgir una dificultad de interpretación a primera vista difícil. Efectivamente, hay en los desarrollos de Suárez cierto matiz de atenuación, que puede producir desorientación en un primer examen: "aliquo modo de condigno", nos dice; y más abajo: "ex aliqua iustitia; quia illa opera de se haberent aliquam proportionem cum illo effectu, non quidem perfectam, ut statim dicam, sed nec omnino nullam, propter dignitatem gratiae et caritatis" [34].

Este matiz de atenuación se acentúa con una segunda tesis, que —en contraposición a la primera— viene propuesta en los siguientes términos: "Dico secundo: nihilominus talis satisfactio puri hominis non esset aequalis offensae divinae, unde neque esset ex perfecta iustitia, nec posset cum satisfactione Christi in valore conferri" [35].

¿Hay aquí una contradicción? ¿puede haber una satisfacción en justicia sin "igualdad", siendo como es la igualdad el elemento más esencial del concepto de justicia [36]?

---

34. 7, 6 (129).

35. 7, 8 (129).

36. Suárez distingue entre lo que es merecer para otros la gracia, sin más, y lo que es satisfacer por la culpa, merecer la gracia *para los pecadores*. Para lo primero en el caso de un puro hombre elevado por la gracia "inveniretur sufficiens proportio et aequalitas rei ad rem". Para lo segundo "multo minor esset proportio, quia per actum puri hominis numquam posset dari aequale pro culpa"; "respectu culpae mortalis ut sic habent [merita cuiusvis puri hominis quantumvis grati] improportionem, ut possint pro ea aequivalens reddere ad aequalitatem". 7, 32 (137).

Y con todo afirma en este mismo texto: "esset tamen aliqua condignitas, eo quod satisfactio esset oblata ab amico, qui esset aliorum caput, et per actum supernaturalem gratiae et gloriae proportionatum".

Hay aquí una aparente antinomia, puesta de relieve por VÁZQUEZ (*In III partem S. Thomae*, disp. 4, c. 2, n. 14), quien acusa a Suárez de contradicción en este punto: "Hac vero ratione quis non videat in posteriori parte sententiae eorum omnino destrui, quod in priori positum fuerat? Si enim dignitas satisfactionis purae creaturae non po-

En realidad no hay ni contradicción, ni exclusión de una justicia propiamente dicha. El análisis de las pruebas que de su aserción nos da Suárez, lo demostrará claramente.

Durante todo su desarrollo se mueve Suárez en el marco de una doctrina, ya anteriormente indicada, y que él considera con razón común entre los teólogos, y fundada en los Padres: "in illa satisfactione puri hominis non potuisse perfectam iustitiae rationem inveniri" [37]. Ahora bien, esta tesis, que nadie rechaza, los Doctores que admiten la posibilidad de satisfacción condigna por parte de un puro hombre, suelen salvarla así: en la satisfacción del puro hombre se salva la *igualdad*, y por tanto la justicia, pero no se salvan las condiciones accesorias requeridas para la perfección o *rigor* de la justicia. Pero a Suárez le parece que tales condiciones accesorias podrían cumplirse también suficientemente en la satisfacción de un puro hombre, aunque de un modo in-

---

tuit aequare gravitatem offensae, etiam addita promissione, sequitur eam non potuisse esse condignam, nam condigna satisfactio aequalis est debito; cur ergo in priori parte dixerunt, potuisse puram creaturam exhibere pro aliis condignam satisfactionem, et de iustitia?"

Vázquez cita aquí a Suárez sin nombrarlo, según su costumbre, valiéndose de la fórmula, consagrada ya para el caso, "recentiores theologi". Su crítica insiste en la afirmación de que por la promesa de Dios no puede adquirir condignidad una obra que de sí misma no la tenga (*loc. cit.*, n. 13): "contra recentiores theologos [...] aliqua etiam animadvertenda sunt. Primum neutiquam fieri posse, ut opus nostrum, quod ex se, et circumstantiis suis consideratum non est condigne meritorium, ex promissione, et pacto Dei fiat condignum". En realidad esta advertencia está un poco fuera de lugar. Suárez nunca hace provenir radicalmente de la divina promesa esa "cierta condignidad" por él atribuída a la *posible* satisfacción de una pura criatura, sino que siempre la refiere expresamente a la dignidad de la persona que realizaría la satisfacción: "illa opera de se haberent aliquam proportionem cum illo effectu [...] propter dignitatem gratiae et caritatis" (SUÁREZ, 7, 6, p. 129). La promesa —que por lo demás, según Suárez, puede ser un título dignificativo de la persona misma a quien se hace, en el orden moral— es requerida no como fundamento de la condignidad *in actu primo*, sino como presupuesto necesario para la eficaz condignidad *in actu secundo* de toda satisfacción vicaria: "Nam, si quis sine pacto aut legis auctoritate in alterius vinea laboret, non potest ex iustitia obligare alium ad mercedaem solvendam; potuisset autem, si laborasset ex conventione vel legis auctoritate; et ratio est, quia opus iustitiae multum pendet ex simili circumstantia". 7, 7, (129).

La mente de Suárez, al afirmar que una pura criatura podría (supuesta la elevación sobrenatural) prestar satisfacción "de algún modo condigna" por el pecado, no se reduce pues en modo alguno a esta fórmula simplista, que la crítica vazqueciana podría sugerir: valor congruo+promesa divina=condignidad menos plena. No, la formulación suareciana sería netamente esta otra mucho más compleja y profunda: mérito de algún modo condigno+promesa divina=condignidad menos plena. Se le podrá discutir a Suárez la valoración que hace de los sumandos; pero, supuestos éstos, es imposible negarle la legitimidad de los resultados a que llega.

37. 7, 9 (130). Esta doctrina está fundada en la idea patrística de que —en cierto modo— sólo el Dios Hombre era capaz de redimirnos.

comparablemente menos perfecto que en la de Cristo. No le queda pues otra solución, que hacer depender la imperfección de la satisfacción (posible) de la pura criatura de una imperfección en el elemento de *igualdad* [38].

Para probar esto último, negada la teoría de la infinitud del pecado [39], recurre a aquel principio, que valorándose la magnitud de la ofensa por la dignidad de la persona ofendida, la de la satisfacción se valora por la dignidad de quien satisface; de donde concluye Suárez: "Unde fit, ut satisfactio habeat proportionem aequalitatis cum iniuria, oportere ut dignitas personae satisfacientis habeat eandem proportionem cum dignitate personae offensae; hanc vero habere non potest persona creata, quantumvis sancta et grata sit" [40].

Ahora bien, esta última proposición no puede tomarla Suárez en un sentido absoluto, pues él mismo nos ha dicho —como hemos visto anteriormente— que la dignidad de quien repara influye en el valor de la satisfacción mucho más de lo que en la magnitud de la ofensa pueda influir la dignidad del ofendido. Por consiguiente hay que entender necesariamente la afirmación de Suárez de *una plena perfección de igualdad* en la reparación. Y es lo que expresamente nos indica Suárez, pues, aun insistiendo en que con la satisfacción del puro hombre "nunca podría darse reparación igual por la culpa (aequale pro culpa)" [41], no deja con todo de añadir, que habría "una cierta condignidad" [42].

La única dificultad que en esta interpretación se ofrece, es la de legitimar esa especie de analogía que se establece aquí en el concepto de "igualdad", siendo así que este concepto parece por su misma naturaleza de realización indivisible y unívoca. Vázquez propone esa objeción con acerado estilo: "aut igitur fateantur meritum purae creaturae pro reliquis omnino condignum [...], et ita non dicant, quodammodo, sed absolute condignum, aut sit non fatentur omnino condignum, dicant esse meritum con-

38. 7, 11 (131): "Quocirca ex his conditionibus aliquo modo intelligitur, quomodo in eis iustitia Christi superet omnem iustitiam possibilem puri hominis, non tamen satis intelligitur quomodo illa iustitia puri hominis necessario sit dicenda imperfecta, nisi quatenus aliquo modo necessario futura esset inaequalis".

39. 7, 19-28 (133-136).

40. 7, 29 (136).

41. 7, 32 (137).

42. "esset tamen aliqua condignitas". 7, 32 (137).

gruum, et non vocent meritum quodammodo condignum, si enim omnino condignum non est, nihil habebit condignitatis, licet possit esse magis, aut minus congruum" [43].

Pero en realidad esta dificultad encuentra una solución llena de realismo, con solo tener en cuenta que la valoración de la ofensa y de la satisfacción no es *numérica* —Suárez nos lo ha hecho notar expresamente—, sino que se hace "según una apreciación y estimación moral". De ahí que la *igualdad de proporción*, que es el fundamento de la condignidad, pueda ser más o menos clara, más o menos perfecta y *rigurosa*, sin dejar por ello de ser suficiente. Por eso nos parece que ni hay contradicción en la doctrina suareciana aquí examinada, ni es una fórmula vacía e inepta la del gran teólogo, cuando con tanta insistencia nos propone un concepto en cierto modo relativo de condignidad.

Suárez tiene conciencia del profundo sentido teológico que este concepto suyo complejo y, por decirlo así, analógico de la condignidad entraña, y ve un paralelismo entre su doctrina de la condignidad de la satisfacción (posible) de una pura criatura por el pecado y la doctrina teológica de la proporción entre pecado mortal y pena eterna [44]: "nam poena aeterna, etiam damni, simpliciter non est aequalis culpae mortali, multo enim maius malum haec est, quia est contra Deum in se; est tamen in ratione poenae proportionata, quamvis simpliciter dicatur esse infra condignum propter excessum culpae; sic ergo bonum ipsum gloriae, et a fortiori meritum eius, quod a gratia creata procedit, licet inter se habeant aequalitatem et proportionem, tamen respectu culpae mortalis ut sic habent improportionem, ut possint pro ea aequivalens reddere ad aequalitatem".

Dios castiga "infra condignum"; y sin embargo es evidente, que el valor penal de la condenación eterna rebasada los límites de una pura proporcionalidad "de congruo", y está dentro del ámbito de la penalidad *según justicia*. El modo de hablar de las fuentes, en conjunto, no parece dejar lugar a duda sobre este punto. Estamos pues ante otro caso de *condignidad relativa*, y Suárez lo aprovecha para explicar su propia sentencia de la satisfacción.

Hay que decir, pues, que en último término la doctrina de Suárez se reduce a la clásica distinción entre satisfacción condig-

43. VÁZQUEZ, *loc. cit.*, c. 2, n. 15.
44. 7, 32 (137).

na *ex toto rigore iustitiae* y satisfacción condigna *ex condignitate*. Sólo que la distinción la entiende e interpreta él de un modo algo diverso y ciertamente muy interesante.

Con esto tenemos elementos de juicio suficientes para llegar a una conclusión bien fundada.

## 4. Conclusión.

A las preguntas formuladas al principio de este trabajo, hemos de responder del modo siguiente:

Primero. Para resolver el problema de la posibilidad de una satisfacción condigna del pecado por parte de una pura criatura, Suárez tuvo en cuenta la distinción entre satisfacción *ex toto rigore iustitiae* y *ex condignitate*. Pero pensó que esta distinción, en el sentido con que ordinariamente es concebida, no le bastaba para dar la solución.

Segundo. Suárez se adhiere a la tesis más común: una satisfacción de la criatura podría, según él, llegar a ser condigna. Las expresiones "aliquo modo de condigno" y "ex aliqua iustitia" no implican la negación de una verdadera condignidad.

Por tanto la solución suareciana queda perfectamente caracterizada por la conocida y bella fórmula de Andrés de Vega —dando un sentido enteramente asertivo a la primera parte—:

"Esto enim pura creatura potuerit Deo ad condignum pro nobis satisfacere, ut plerique scholastici auctores tenent, dubitari tamen nequit, quin verius ad condignum, et plenius Christus pro nobis omnibus satisfecerit" [45].

Y es que Suárez, con un vigor de pensamiento propio, sigue aquí los senderos de esa amplia y firme corriente de tradición que Vega señalaba en el texto transcrito.

---

45 VEGA, *De Iustificatione*, l. 3. c. 5.

# RELACION ENTRE LA FE INFUSA Y LA ADQUIRIDA EN GREGORIO DE VALENCIA

por

JOSÉ ESPASA, PBRO.

Rector del Colegio Mayor de la Presentación y Santo Tomás de Villanueva (Valencia).

La posición de Gregorio de Valencia en este problema, tan debatido entre los teólogos, particularmente desde el siglo XVI, ha sido fallada unánimemente, situándolo entre los partidarios del discurso virtual en el acto de fe. La causa de esta unanimidad podría ser la adulteración que hizo Tanner de las doctrinas de su maestro. Con todo, leídas las obras de Valencia, nos parece muy distinta la solución que él da al problema.

En su obra *Analysis Fidei* y en los Comentarios Teológicos establece Gregorio de Valencia dos procesos necesarios para llegar al acto de fe. Para el cual se requieren la revelación divina, como razón formal, y la fe adquirida o conocimiento de la revelación por los motivos de credibilidad, como requisito necesario. La revelación es la razón formal de la fe. Mas por la fe adquirida llegamos al conocimiento de la revelación. Pero ¿la revelación, conocida por fe adquirida, es ya razón formal de la fe sobrenatural o debe la revelación, para poder ser razón formal de la fe infusa, ser conocida por esa misma fe sobrenatural?

Tenemos así planteada la cuestión de si la revelación se afirma o no, como razón formal, en el acto de fe sobrenatural; si la fe sobrenatural incluye o no discurso virtual.

## I. Solución del problema en Gregorio de Valencia

La solución la podemos compendiar en estos puntos:

a) Valencia no conoce el discurso virtual.

b) Valencia niega que la revelación, como razón formal, se afirme en el acto de fe.

c) Valencia defiende que la revelación, conocida por los motivos, es la razón formal de la fe.

### 1. *Valencia no conoce el discurso virtual.*

Al tratar de si la fe es o no discursiva [1], Valencia resueltamente niega todo discurso en la fe: "fidem nullo modo mediante discursu elicere suos assensus". No encontramos ninguna alusión al discurso virtual, ninguna expresión que lo surgiera. Aún más, tenemos afirmaciones que parecen excluir en la fe este discurso virtual. En efecto, Valencia prueba de este modo la ausencia de todo discurso en la fe:

"Nam fides neque inclinat in assensus suos per discursum, in quo assensus praemisarum oporteat esse *prius* elicitos ab eodem habitu fidei, neque per discursum in quo necesse sit assensus praemisarum elici *prius* per aliquem alium habitum distinctum a fide. Ergo nullo modo. Antecedens quoad priorem partem probatur tripliciter: Primo: Nam qualis est ordo divinae revelationis ad veritates fidei revelatas, talis est ordo habitus fidei ad assensus quos praebet veritatibus fidei. Sed divina revelatio aeque indifferenter se habet ad omnes fidei veritates quae in se sunt revelatae. Ergo similiter ipse habitus fidei... Minor etiam probatur. Nam una propositio non est magis nec prius revelata, quantum ex parte ipsius Dei revelantis, etiam si materialiter inter ipsas veritates sit ordo aliquis" [2].

Es decir, el hábito de la fe se halla con respecto a las verdades reveladas del mismo modo que la revelación divina. Por parte de Dios no hay ninguna verdad más revelada que otra. Luego tampoco por parte del hábito de la fe. Hasta aquí Valencia.

Ahora bien el discurso virtual es aquél en que el entendi-

1. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 38 C.
2. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 38 D.

miento en un mismo y simplicísimo acto asiente a una proposición, y por ésta, asiente a otra dependientemente del primer asentimiento [3]. En la fe el discurso virtual consistirá en que, por la autoridad, como verdad primeramente admitida, asentimos a la verdad revelada [4]. Luego el discurso virtual supone influjo causal de un conocimiento en otro. Por tanto el hábito de la fe se referirá al primer conocimiento como causa y al segundo como dependiente del primero. Luego no puede decirse ya que el hábito de la fe se refiere a uno y otro indistintamente. Luego el discurso virtual excluye la indiferencia de la fe entre aquellos dos conocimientos.

Ahora bien, puesto el principio de que el hábito de la fe dice a las verdades reveladas el mismo respecto que a ellas dice la revelación; y afirmando que ésta mira indiferentemente a todas ellas; y que las verdades reveladas se hallan con respecto a la fe en la misma indiferencia que se hallan con relación a Dios; y admitiendo que la revelación es revelada en sí, ¿no se sigue la negación del discurso virtual? ¿es acaso la revelación, con respecto a Dios revelada antes que la verdad misma? Ciertamente esto se podría discutir. Pero no es esa la cuestión, sino ver si Valencia admite esta prioridad o no la admite. Tenemos un principio general: *independencia entre los conocimientos de fe.* Las restricciones de este principio se han de probar. Y no se puede probar ninguna restricción de aquel principio general, supuesto lo que sigue.

2. *Valencia niega que la revelación, como razón formal, se afirme en el acto de la fe.*

Continuando su argumento anterior, da Valencia una tercera prueba, excluyendo el discurso por el mismo hábito de fe:

"Fides neque inclinat in assensus suos per discursum, in quo assensus praemisarum oporteat esse *prius* elicitos ab eodem habitu fidei" [5]

Da, pues, esta tercera razón:

"Tertio, nam quamvis credentes oporteat prius cognoscere revelationem

3. WILMERS, *De Fide divina*, l. 4 prop. 71.
4. *Ib.*, prop. 72.
5. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 38 D.

divinam et propositionem Ecclesiae, tamen non est necesse ut haec *prius* cognoscant per actum fidei infusae, sed satis est per actum fidei adquisitae" [6].

Es decir claramente que para creer no es necesario conocer la revelación por fe infusa, sino que basta ser conocida por la fe adquirida. Advirtamos que trata Valencia de excluir el discurso en la fe. Una de las hipótesis en que se verificaría este discurso sería si por la fe asintiéramos *primero* a la revelación y luego a la verdad. Esta hipótasis la excluye resueltamente Valencia.

Todavía cabe una evasiva: aquel *prius* puede referirse a prioridad de tiempo solamente. Valencia entonces excluiría la dependencia entre distintos asentimientos: uno a la revelación y otro a la verdad. Pero no excluiría que en un mismo y simplicísimo acto asintiéramos primero a la revelación y luego a la verdad.

Sin embargo, esto no deja de ser una interpretación hipotética, que debe probarse..., y no tiene ningún fundamento.

Nótese bien que Valencia trata aquí de excluir el discurso en la fe. Existiría tal discurso si la revelación la tuviéramos que admitir por la fe. Valencia niega *absolutamente* esto. Ahora bien, si la opinión de Valencia fuese que la revelación, como razón formal, debe ser conocida por la fe, ¿porqué se expresó en forma tan absoluta, sin explicarla. Si aquel *prius* lo entiende únicamente como prioridad de tiempo, lo debía de haber notado, pues el sentido obvio del texto excluye *toda prioridad*, tanto de solo tiempo, como también la prioridad lógica. La sola lectura del texto citado induce a tomarlo en sentido absoluto. El argumento no es otro que éste: la revelación es la razón de creer. Debe ser, por consiguiente, conocida antes del acto de fe. Si la conocemos por la fe, tenemos en ésta discurso. Valencia resuelve este argumento negando la hipótesis.

Desaparece por completo la posibilidad de esta interpretación si se considera que Valencia exige que la razón formal ha de *preceder* al hábito de fe y al mismo asentimiento. En efecto, hablando de que la revelación es la razón formal de la fe, se propone esta dificultad:

"Ratio formalis obiecti fidei est id, quo vel per quod fides alicui assentitur et quo nititur ut fundamento. At hoc non solum est divina revelatio,

6. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 39 B.

sed etiam concursus Dei supernaturalis... Nam, saltem respectu assensus eliciti ab habitu fidei, potest, praeter divinam revelationem, ipse etiam habitus fidei dici ratio formalis..., siquidem assensus huiusmodi ipso etiam habitu nititur" [7].

Es decir, como el acto de fe depende del hábito, éste puede y debe considerarse como razón formal de aquél. Da Valencia esta solución:

"Ratio formalis obiecti fidei, tum quoad habitum, tum quoad assensum, *prior* esse debet tum habitu, tum assensu fidei, ac proinde ea non est ipse fidei habitus, sed divina revelatio, quae et assensu et habitu prior est" [8].

La revelación, como razón formal, precede al hábito y al asentimiento de fe. Y, como la revelación en tanto es razón formal de nuestro acto de fe (de este acto de fe individualmente considerado), en cuanto es por nosotros conocida, síguese que el conocimiento de la revelación precede también al hábito y al acto de fe. Esto afirma expresamente Valencia.

3. *Defiende que la revelación, conocida por los motivos, es la razón formal de la fe.*

Al hablar Valencia de la composibilidad de la fe con el conocimiento evidente, la defiende, basado en este principio:

"Inevidentia assensus in hoc proprie consistit, ut... ex vi fundamenti seu rationis, qua talis assensus nititur, non assentiatur intellectus necessario" [9].

Y una de las pruebas demostrativas es ésta:

"Nam auctoritas divinae revelationis cognitae per motiva fidei et vis rationis evidentis minime inter se pugnant... Ergo moveri potest intellectus simul ad assensum et propter divinam revelationem, per motiva fidei cognitam, et propter rationem evidentem".

Este texto es clarísimo y define el pensamiento de Valencia.

7. *Ib.*, q. 1 p. 1 párr. 5 dif. 3 col. 19 A.
8. *Ib.*, col. 20 A.
9. *Ib.*, q. 1 p. 4 prob. 4, 6.º col. 68 D-69 B.

Trata de demostrar la composibilidad del conocimiento por la fe y por la razón evidente acerca del mismo objeto. Se da esta composibilidad porque las razones formales de uno y otro conocimiento no se excluyen. A este efecto contrapone las dos razones formales: la revelación, conocida por los motivos, y la razón evidente. La revelación conocida por los motivos es presentada como razón formal de la fe.

A la luz de esta clara afirmación, aparece también explicado el sentido de las anteriores afirmaciones: en la fe no hay discurso; la revelación como razón formal precede al acto de fe; basta sea conocida por los motivos.

Luego la fe adquirida nos lleva al conocimiento de la revelación como razón formal, de modo que podemos ya creer no solamente con fe humana, sino con fe sobrenatural, puesto el auxilio divino [10].

## II. Otra interpretación de Valencia.

Sin embargo, a pesar de las razones apuntadas, la interpretación que hemos dado no ha sido propuesta y Gregorio ha sido interpretado en un sentido totalmente opuesto. Y ciertamente que la autoridad y talla de los autores que han explicado así a Valencia, es para infundir duda sobre la verdad de nuestro modo de entenderlo. Nos parecen, sin embargo, dignas de consideración las razones apuntadas. Examinemos el fundamento en que se ha apoyado la sentencia, hasta ahora corriente, sobre la opinión de Valencia en este punto y veremos el modo de proceder de sus principales patronos.

Nos hablan de Valencia acerca de esta cuestión Suárez, Tanner, Wilmers y Straub. Estudiemos cómo se expresa cada uno de ellos.

### 1. *Suárez.*

Suárez [11] habla de si la revelación se afirma o no en el acto de fe, como razón formal. Opone estas dos sentencias:

---

10. *Ib.*, q. 1 p. 4 párr. 3 resp. ad 4 col. 105 A; q. 6 p. 1 col. 424 AB.
11. *De virtutibus Theologicis*, disp. 3 s. 12.

"Est ergo *prima sententia* affirmans divinam revelationem necessario prius credi debere per fidem acquisitam...; ex quo sequi videtur revelationem divinam, ut creditam per fidem acquisitam, esse rationem credendi alias res revelatas.

Est ergo *tertia et vera sententia* revelationem Dei, dicentis res fidei, credendam esse omnino fide divina infusa, ut res ipsae revelatae possint eadem fide credi; et, consequenter, illam revelationem, non nisi creditam seu credibilem eadem fide, esse rationem formalem obiecti fidei infusae... Et hoc modo potest tribui haec sententia antiquis theologis ita sentientibus de obiecto fidei infusae et specialiter... *Valentia*, t. 3, d. 1, p. 1, 8.ª diff.".

La primera sentencia afirma que la revelación divina debe ser admitida por la fe adquirida y, así admitida, es la razón formal de la fe infusa.

La sentencia tercera afirma, por el contrario, que debe la revelación ser creída y, en cuanto es creída por la fe infusa, es la razón formal de esa misma fe.

Pone Suárez como patronos de la primera sentencia a *Escoto* y *Durando*.

*Escoto* [12] trata de la fe adquirida e infusa y dice:

"De primo certum est, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita... Quomodo credent ei quem non audierunt?... Hoc argumentum non valeret nisi loqueretur de fide acquisita".

*Durando* [13]: "Fides infusa non sufficit ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita".

Para la fe infusa es necesaria, según Escoto y Durando, la fe adquirida. Precisamente porque afirman esto los pone Suárez como patronos de la primera sentencia.

También Valencia cita a Escoto y Durando, en los mismos lugares aducidos por Suárez, y dice así:

"Si enim hi doctores loquantur de resolutione fidei secundum se, iuxta primum processum [teológico]..., non sunt audiendi. Sin, ut ego puto, intellexerunt de resolutione fidei iuxta secundum processum, quo quaeritur quare quis fidem acceptaverit, in hoc quidem non errant quod asserunt

12. *In 3* dist. 23 q. un.
13. *In 3* dist. 25 q. 3.

fidem infusam resolvi in fidem acquisitam... [14]. Recto argumentatur Durandus in 3, dist. 25, q. 3, quod fides ipsa infusa, vel revelatio divina, per se non sufficit ad credendum, nisi quis prius motivis inducatur atque adeo fide acquisita veritates fidei sibi persuadeat" [15].

Por consiguiente Valencia defiende como Durando que para la fe infusa se requiere la adquirida. Valencia aplaude la posición de Escoto y Durando en este punto.

Si Valencia coincide con Durando, y Suárez es opuesto a Durando, Valencia no puede convenir con Suárez.

Notemos que Valencia y Suárez citan los mismos lugares y los interpretan lo mismo. Sin embargo, Valencia admite la expresión de Durando y Suárez la rechaza.

Comparemos las tres expresiones de Durando, Valencia y Suárez:

*Durando*: "Fides infusa non sufficit ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita" [16].

*Valencia*: "Fides infusa per se non sufficit..., nisi quis prius... fide acquisita veritates fidei sibi persuadeat" [17].

*Suárez*: "Est ergo prima sententia affirmans divinam revelationem necessario prius credi debere per fidem acquisitam [18].

Además Suárez pone la tercera sentencia en que la revelación, como creída, es razón formal de la fe. Valencia afirma, como vimos, que la revelación, como razón formal, no es necesario se conozca por fe infusa, sino que basta la fe adquirida.

Comparémoslos:

*Suárez*: "Revelationem non nisi ut creditam esse rationem formalem" [19].

*Valencia*: "Non est necesse ut [revelationem] prius cognoscat per actum fidei infusae, sed satis est per actum fidei acquisitae" [20].

Nos parece después de esto, que Valencia entra en la primera sentencia, tal como la describe Suárez.

14. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 9 col. 33 C.
15. *Ib.*, párr. 7 col. 30 C.
16. *In 3* dist. 25 q. 3.
17. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 7 col. 30 C.
18. *De virtutibus theologicis*, disp. 3 s. 12.
19. *Ib.*
20. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 39 B.

## 2. *Tanner.*

*Tanner* [21]:

"An etiam divina revelatio per fidem credi possit aut debeat..., ad hoc ut sit ratio formalis. Haec res ex instituto disputata non fuit ab antiquis theologis... Est ergo recentiorum quorundam thelogorum nova sententia ipsam revelationem... rationem formalem... non esse credendam fide divina, sed satis esse si credatur fide humana.

Assertio VI: Ad hoc ut revelatio divina per modum medii cogniti habeat rationem formalem obiecti fidei, ita scilicet ut propter eam aliquid fide divina credamus, non satis est eam humana fide... credere, sed requiritur ut eam, simul aut aliqua ratione prius, assensu fidei divinae credamus... Ita aperte docent... et *Gregorius de Valentia*, qui idcirco dicunt in assensu fidei revelationem divinam credi propter seipsam".

Opone Tanner dos sentencias: la nueva, que afirma bastar el conocimiento de la revelación por fe adquirida para el acto de fe sobrenatural; y la sentencia tradicional, que defiende la necesidad del conocimiento de la revelación por fe infusa. En favor de esta sentencia, dice, militan todos los autores que afirman que la revelación es creída en sí misma.

Dejemos ahora el fundamento de Tanner para atribuir la segunda sentencia a Valencia y a todos los antiguos teólogos. Comparemos estas dos sentencias, tal como las propone Tanner, con las afirmaciones de Gregorio y veamos si hay alguna oposición entre ellas.

La sentencia tradicional consiste, según Tanner, en que no basta creer la revelación por fe humana, sino que se requiere sea creída con fe divina: "non satis est eam humana fide... credere, sed requiritur ut... assensu fidei divinae credamus [22].

*Valencia*, ya lo hemos visto, defiende la contraria de esta proposición: "non est necesse ut revelationem prius cognoscat per actum fidei infusae, sed satis est per actum fidei acquisitae" [23].

La sentencia nueva, según Tanner, consiste en afirmar la suficiencia del conocimiento de la revelación por la fe adquirida:

21. *In 2. 2* disp. 1 q. 1 dub. 4.
22. *Ib.*
23. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 39 B.

"non esse credendam [revelationem] fide divina, sed satis est si credatur fide humana" [24].

Y esta proposición es, casi literalmente, la defendida por Valencia.

### 3. *Wilmers.*

Wilmers aporta nuevos argumentos y trata de demostrar que Valencia defiende el discurso virtual. Suárez y Tanner sólo afirmaban. Wilmers expone y prueba.

"Propositio 72: In fidei actu... includitur discursus virtualis... Nihilominus theologi nonnulli negant includi discursum, sed intelligere solent discursum formalem... Quod autem ipsi dicunt assensum simpliciter, id, si accuratius inspicitur, est ipse assensus includens discursum virtualem. Ita *Gregorius de Valentia*, qui scribit: Respondeo fidem nullo modo mediante discursu elicere suos assensus, sed sicut visum v. gr. immediate fertur in obiecta sua sub ratione lucidi, ita etiam fidei habitus in sua sub ratione divinae revelationis [25].

At hoc responso, negatur discursus formalis..., affirmatur discursus virtualis" [26].

Es decir, que, al afirmar Valencia que el hábito de fe tiende o abraza la verdad bajo el influjo, o fundada en la revelación, afirma el discurso virtual.

Confesamos que, tal como está el argumento, la consecuencia nos parece ilegítima. Y más aún, cuando en las pruebas, con que Valencia demuestra su aserto, parece excluirse el discurso virtual, como dijimos en las páginas anteriores.

Wilmers nos dice también, al defender que la revelación se afirma en el acto de fe [27]:

"*Gregorius a Valentia* [28] proponit hanc aliorum obiectionem: Cum fides assentitur huic propositioni: Deus revelavit se esse trinum et unum; aut ista propositio est etiam revelata aut non. Si non, non poterimus ei as-

---

24. *In 2. 2* disp. 1 q. 1 dub. 4.
25. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 col. 38 C.
26. *De Fide divina*, 1. 4 cp. 1.
27. *Ib.*, cp. 2 a. 1 coroll.
28. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 5 diff. 8 col. 23B-24 B.

sentiri per fidem... Si vero est revelata, vel per seipsam vel per aliam propositionem. Si per aliam, quaero rursus de ista, et sic in infinitum. Quod vero per se sit revelata, videtur fieri non posse... Possumus secundo ad argumentum respondere concedendo quod fides praebeat assensum revelationi ut revelatae... per se ipsam".

"Dicendo fidem assentiri revelationi ut revelatae, dicit quod aliqui auctores negant quemquam dixisse ante Suarezium".

Es decir, Valencia, al afirmar que asentimos a la revelación como revelada en sí misma, puso el principio de Suárez.

Este texto de Valencia lo examinaremos luego, por ser el fundamento de la interpretación de Gregorio como precursor de Suárez. Entre tanto digamos que, a nuestro parecer, no basta afirmar que por la fe sobrenatural asentimos a la revelación como revelada, para defender dicho asentimiento a la revelación como razón formal. No basta decir que Valencia admite el asentimiento a la revelación como revelada. Se ha de probar que exige este asentimiento a la revelación como razón formal. Ya que todos los teólogos admiten que por la fe asentimos y admitimos el hecho de la revelación y, sin embargo no todos defienden este asentimiento a la revelación como razón formal.

En resumen, se trata de saber si Valencia en la expresión: "asentimos a la revelación como revelada", entiende el asentimiento a la revelación como razón formal, o como objeto material. Las razones de Wilmers no llegan a tocar este punto tan interesante.

4. *Straub.*

Straub [29] cita la dificultad octava que Valencia mismo se propone, hablando de la razón formal de la fe. Examina las dos soluciones de Gregorio a esta dificultad y comenta así la solución:

"Revelationem *Gregorius* intelligit primam veritatem Dei revelantis, quam, explicatione difficultatum, defendit esse obiectum formale fidei: unde etiam praecipuum in revelatione dicit esse conceptum divinum... vel primam veritatem in cognoscendo. Concedens igitur fidem praebere assensum revelationi ut revelatate per se ipsam, putat ille fidem praebere assen-

29. *De Analysi fidei*, 106-110.

sum obiecto suo formali, saltem praecipuo, ut revelatio per se ipsum...; et sic *Gregorius*... protulit sententiam... quam Suárez expolivit".

El argumento, pues, de *Straub* es como sigue: Según Valencia la revelación es la razón formal de la fe; el elemento principal en la revelación es el concepto divino; en el acto de fe asentimos a la revelación, al menos en su elemento principal; luego en el acto de fe asentimos a la revelación como razón formal.

Todo lo aquí afirmado es cierto. Pero la consecuencia nos parece un poco obscura. Quizás falte demostrar algún elemento: que en el acto de fe asentimos a la revelación *precisamente como razón formal*. Ya que del texto aducido por Straub puede también deducirse únicamente que Valencia considera la revelación como objeto material y como objeto formal de la fe, es decir, bajo diferentes respectos. Y, en este caso, Valencia defendería el asentimiento a la revelación como objeto material.

¿Es posible esta hipótesis? Vamos a verlo.

### III. ¿Valencia precursor de Suárez?

Tenemos ciertamente en Valencia una frase muy *suarista*: asentimos por la fe a la revelación como revelada. Fundados en esta frase de Valencia, autores de tanto prestigio como los aducidos han fallado la posición de Valencia: *precursor de Suárez*.

Sin embargo, hemos visto en Valencia afirmaciones opuestas a este fallo. Afirmaciones y frases que, a juicio de estos mismos autores, constituyen y caracterizan la sentencia opuesta a Suárez. Ante esto nos hemos colocado en una alternativa: o admitir una contradicción en Valencia, o la frase en que aquellos autores se fundan no tiene el sentido que ellos le dan.

Ciertamente la frase en sí, aisladamente considerada, les dió derecho a juzgar a Valencia como precursor de Suárez. Es tan clara la expresión, que casi es excusado mirar el contexto. Con todo merece que lo examinemos con detención.

Después de haber probado que la razón formal de la fe es la autoridad de Dios revelador, la revelación, pasa Valencia a resolver las dificultades sobre aquella afirmación.

La dificultad octava es la que nos interesa. Expondremos sucesivamente el sentido de la dificultad y sus dos soluciones.

1. *Orientación y sentido de la dificultad.*

La expone así Valencia:

"Octava difficultas: Si divina revelatio est ratio sub qua objecti fidei, oportet in assensu fidei procedere in infinitum. Patet, cum fides asentitur huic propositioni: Deus revelavit se esse trinum et unum. Aut enim ista propositio est etiam revelata, aut non. Si non, non poterimus ei assentiri, quoniam deest ratio sub qua assensus. Si vero est revelata, vel per seipsam vel per aliam propositionem. Si per aliam, quaero rursus de illa et sic in infinitum. Quod vero per se sit revelata videtur fieri non posse... Fieri ergo non potest ut eadem propositio sit per seipsam revelata. Nam tunc idem conceptus et eadem propositio erit obiectum sui ipsius, quod videtur inintelligibile" [30].

La razón del asentimiento a la fe no puede ser la revelación de la verdad: porque ésta es revelada. Esto nos pondría en un proceso sin fin de revelaciones. Pues ninguna verdad puede ser revelada en sí misma, sino que ha de ser revelada en una proposición. Si esta proposición no es revelada, la verdad en ella contenida tampoco lo será. Luego para que podamos creer la verdad, es necesario que la proposición en que va incluída sea también revelada. Y como, a su vez, esta proposición no puede ser en sí revelada, sino en otra y así indefinidamente, hemos de poner como razón formal de la fe una serie indefinida de revelaciones.

Por consiguiente, la dificultad descansa en este principio: ninguna verdad es revelada en sí misma; toda verdad es revelada en otra proposición. De donde se deduce que la revelación de una verdad se ha de buscar siempre en otra.

Esta dificultad nos dice Valencia que la propuso Escoto. Veamos también cómo la orienta Escoto, para que más claramente aparezca la orientación que tiene en Gregorio de Valencia.

Dice *Escoto*:

"Si fides infusa respicit primam veritatem ut revelantem articulos et causantem assensum de credibilibus.... sequitur quod nunquam aliquis fide-

30. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 5 diff. 8 col. 23 C.

lis sua fide assentiet huic: Deus est trinus et unus. Quia, secundum te, non assentio illi nisi quia est revelatum a prima veritate. Quaero igitur a te, quo modo assentio huic, scilicet, hoc esse revelatum a Deo. Quia si assentio huic: Deum esse trinum et unum, quia revelatum, magis assentio huic, scilicet: hoc esse a Deo revelatum..., et sic in infinitum... Si dicas quod huic scilicet, Deum esse trinum et unum esse revelatum a Deo, assentio ex fide acquisita..., tunc fides infusa dependeret in esse, et in faciendo adhaereret alicui articulo, a fide acquisita, sicut a principio..." [31].

De esto concluye Escoto:

"Fides respicit Deum sicut primum objectum, de quo, sicut de objecto continente huiusmodi veritates, formamus huiusmodi veritates complexas: Deus est trinus et unus. Nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo; sed ille habitus immediate inclinat in articulos fidei" [32].

Pretende Escoto [33] que la razón formal de la fe no es la revelación. Para ello propone su argumento: Si la razón formal de la fe, por la cual yo creo una verdad, es la revelación, debo antes creer la revelación; y por esto debo creer la revelación de la revelación, y así indefinidamente. No vale el recurso a la fe adquirida, pues entonces la fe infusa dependería de la adquirida. Luego la razón formal de la fe la hemos de buscar en el mismo hábito de fe [34].

En este argumento, como se ve, pone Escoto tres proposiciones:

a) Que la razón formal de la fe no es la revelación.

b) Que el asentimiento a la revelación por fe adquirida no puede ser la razón formal de la fe.

c) Que la razón formal es el mismo hábito de la fe [35].

*Gregorio de Valencia* toma únicamente la primera proposi-

---

31. *In* 3 dist. 23 q. un.

32. *Ib.*

33. Acerca de la razón formal de la fe según Escoto, creemos deber prescindir ya que es un punto oscuro y que no interesa a nuestro fin. Cf. STRAUB, *De Analysi fidei*, 83. Sobre el sentido del texto citado, cf. DUNS SCOTI *Opera omnia* (París, 1894), con los comentarios de FR. LYCHETO y J. PONCIO, t. 15 pág. 18; MASTRIO, *In 3 librum Sententiarum* (Venetiis, 1757), q. 1 a. 3 pág. 266 n. 32; FRASSEN, *Scotus Academicus* (Roma, 1901), tr. 3 d. 1 a. 1 q. 2 conl. 3 ob. 3 pág. 438.

34. Así interpreta a Escoto GREGORIO DE VALENCIA, *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 diff. 3 al final.

35. Esto según la interpretación de Valencia, *l. c.*

ción y la refuta en su dificultad octava. La segunda proposición la refutará indirectamente explicando en qué forma la fe adquirida precede y prepara el acto de fe sobrenatural. La tercera la rechaza en la dificultad tercera. Es decir que en este punto Valencia prescinde de las dos últimas aserciones de Escoto y atiende únicamente a la primera.

El fundamento de la primera proposición de Escoto es:

Para creer una verdad, debo antes creer la revelación de la verdad y así sucesivamente una serie indefinida de asentimientos [36].

*Gregorio de Valencia* prescinde de si para creer la verdad débese antes creer con fe infusa la revelación. Penetra el fundamento íntimo de la dificultad que es, según él: Ninguna verdad puede ser revelada en sí misma.

De este modo varía completamente la dificultad en uno y otro. En *Escoto* implica una serie indefinida de asentimientos. En *Valencia* encierra una serie indefinida de revelaciones.

Ni se necesita insistir mucho en demostrar la distinta orientación de la dificultad en Valencia y en Escoto. La lectura misma de los textos citados lo manifiesta ya bastante. Comparémoslos brevemente:

*Proposición*: Si la revelación es razón formal de la fe, tenemos en ésta un proceso indefinido.

*Razón de este proceso indefinido*:

*Escoto*: "Quia si assentio huic, Deum esse trinum et unum, quia revelatum, magis assentio huic, hoc esse a Deo revelatum..."

*Valencia*: "Aut enim ista propositio est etiam revelata, aut non. Si non, non poterimus ei assentiri per fidem... Quod vero per se sit revelata videtur fieri non posse..."

Luego la dificultad en Escoto mira al *asentimiento*; en Valencia mira la *revelación*. No se trata, por consiguiente, en Valencia de evitar el proceso indefinido de asentimientos: creer la verdad por creer la revelación, etc. Esto ni aparece en la dificultad como la propone Valencia, ni es la conclusión que él saca. La conclusión es: que la revelación es también objeto de la fe. ¿Cae

36. "Quia si assentio huic: Deum esse trinum, quia revelatum, magis assentio huic, scil: hoc esse a Deo revelatum... Et sic in indefinitum". (*l. c.*).

bajo el asentimiento de fe como objeto formal o sólo como objeto material? Examinemos detenidamente las dos soluciones a esta dificultad y podremos claramente ver que se trata únicamente de objeto material.

### 2. *Primera solución de Valencia.*

Dice Valencia [37]:

"Primo possumus respondere, non esse opus ut, in universum, omne obiectum, cui fides assentitur, sit revelatum; sed satis est si sit vel revelatum vel ipsa revelatio... Sic ergo recte potest intelligi naturam fidei esse talem ut, ex se, habeat ordinem et ad ea quae sunt extrinsece revelata et ad ipsam etiam revelationem; sic, ut non solum in revelata possit ferri tanquam in obiectum, sed etiam in ipsam revelationem, qua similiter fulciatur ac sustentetur; ac proinde, ut ipsa revelatio non modo sit obiectum quod, sed etiam exerceat munus obiecti quo... respectu sui ipsius... Ergo, sicut revelatio potest exercere munus obiecti quo, sive rationis formalis sub qua, quando per fidem creditur aliquod aliud objectum revelatum, ita etiam poterit *quando* creditur ipsamet revelatio... id quod sufficit ad hoc ut revelatio dicatur ratio formalis respectu assensus fidei de seipsa..."

Como la luz puede ser objeto de la visión, así la revelación es objeto material de la fe y su razón formal. Como la fe tiende al objeto revelado (objeto material), así tiende también a la revelación (como objeto material). Y así la revelación es la razón formal del asentimiento en que ella misma es creída como objeto material.

Esta es la explicación obvia del texto. La fe tiende a la revelación como tiende a la verdad revelada; como ésta es objeto de la fe, también lo es la revelación. Luego la fe tiende a la revelación como objeto material. La revelación es razón formal del asentimiento en que ella misma es creída como objeto material. Pero esto está muy lejos de significar que por este asentimiento sea constituída razón formal. Lo cual estaría en patente contradicción con lo que Valencia dice expresamente: *La razón formal debe preceder al asentimiento* [38].

37. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 5 diff. 8 col. 23 C.
38. *Ib.*, diff. 3 col. 20 A.

Por tanto la revelación cae bajo el asentimiento de fe, en cuanto objeto material y, con respecto a este mismo asentimiento, la revelación es también razón formal. Esto es lo único que se afirma en esta primera solución.

Nos dice Valencia que esta solución es conforme al sentir de Cayetano, Capréolo y Cano. Y precisamente a estos autores en este mismo lugar los cita Suárez en su favor. Veamos, pues, cómo piensan estos autores en la solución de la dificultad de Escoto.

*Cayetano* da esta respuesta:

"Ad quartum dubium dicitur quod neque proceditur in infinitum in revelationibus, nec fit resolutio in veritatem aut testimonium Ecclesiae, nec in fidem acquisitam; sed fit resolutio in divinam revelationem ut sic, ita quod in ea est status... sic divina revelatio est quod et quo creditur... ita divina revelatio qua cetera creduntur, est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus et idem actus fidei credit Deum et Deo... et in quantum credit Deum, tendit in quod creditur; in quantum vero credit Deo, tendit in id quo creditur" [39].

Ahora bien, para que la fe se apoye en la revelación como razón formal ("ut quo creditur") ¿debe ser ésta percibida por la misma fe? Nada en concreto nos dice Cayetano. En este lugar sólo tenemos que la revelación es objeto formal y material de la fe. Prescindimos de si Cayetano patrocina una u otra sentencia. Sostenemos únicamente que en este lugar no afirma Cayetano que la revelación como razón formal deba ser creída por la misma fe sobrenatural, sino que cierra la dificultad protestando que la revelación es objeto y motivo de la fe [40].

Además, aunque Cayetano coincidiera aquí con Suárez, nada se seguiría en contra de nuestra tesis, ya que la orientación de la dificultad es distinta. En este caso Valencia coincidiría con Cayetano en lo fundamental, es decir, en afirmar que puede la revelación ser creída sin recurrir a otra revelación. Ya que los demás puntos que aquí considera Cayetano: la fe adquirida, la autoridad de la Iglesia, Valencia no los toca, y, por consiguiente, no puede él decir que en esos puntos coincide con Cayetano,

39. *In 2. 2* q. 1 a. 1 dub. 4.
40. SCHLAGENHAUFEN, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neu-Scholastik* (Zeitschrift für katholische Theologie, 56 [1932] 313-375).

sino únicamente en la cuestión que tratan ambos: sí puede la revelación creerse en sí misma, sin apelar a una serie indefinida de revelaciones.

*Capréolo.* No se puede negar que pone la tesis *suarista* acerca del discurso virtual:

"per fidem *primo* et directe assentio huic: Deus revelavit... sicut visus *primo* fertur in lucem. Et *secundario* assentio huic: Deus est trinus et unus, sicut visus *secundario* fertur in colorem, unico tamen et eodem actu" [41].

Sin embargo, como Valencia abiertamente rechaza este *primario y secundario* entre los asentimientos de la fe y afirma claramente que la razón formal de la fe es la revelación conocida por los motivos, es claro que no puede sin contradicción afirmar que siente en todo como Capréolo, sino que únicamente consentirá en lo que hace a su propósito, que es, como vimos, afirmar la revelación como objeto formal de la fe, sin recurrir a una serie indefinida de revelaciones, ya que la revelación puede ser revelada en sí misma.

*Cano.* Esta es la objeción:

"Quarto illud Ioannis [42] asserunt... in omnibus, igitur, quae ad fidem pertinent, non ad externa hominum testimonia recurrere debemus, sed ad id quod Deus intra nos testimonium praebet" [43].

Responde así:

"Primum... aliqua exteriora et humana incitamenta necessaria esse, quibus ad fidem Evangelii inducamur... Deinde... incitamenta omnia illa... non esse sufficientes causas ad credendum..., sed praeterea opus esse interiori causa efficiente, id est, Dei speciali auxilio moventis ad credendum... Cui tertium subiciendum est rationem formalem nostrae fidei non esse Ecclesiae auctoritatem... ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam interiorem efficientem, hoc est, in Deum moventem ad credendum... Christianae doctrinae principiis assentio per infusam fidei... quod Deus revela-

41. *In 3* dist. 24 q. un. a. 3 arg. contra 4 concl.
42. 1 Io. 5, 9a.
43. *De locis theologicis*, l. 2 cp. 6.

vit; huic autem, Deus revelavit, immediate credo a Deo motus per instinctum specialem..." [44]

La razón eficiente de la fe es ese instinto divino que nos mueve a creer. La razón formal es la revelación que nosotros admitimos por ese impulso interior que nos mueve. Ahora bien, ¿admitimos la revelación como razón formal por la misma fe? Todo parece indicar que no. Pues según Cano, la revelación es ciertamente razón formal, pero no es suficiente para movernos a creer si no va acompañada de aquel ímpetu interior del Espíritu Santo. Luego la revelación, aun prescindiendo de este impulso interno, es verdadera razón formal, aunque insuficiente. ¿En qué consiste este impulso? Es seguramente lo que él llama *luz de la fe*. Pero tampoco podemos precisar lo que Cano entiende por luz de la fe, ni los efectos de esta luz, ni su modo de obrar [45]. En esta hipótesis, cae por su peso la interpretación de Suárez. En todo caso, si Cano entendiese por luz de la fe el mismo hábito de la fe, se opondría a Valencia que abiertamente lo rechaza [46].

Por consiguiente, concluyamos que con respecto a Cano y Cayetano, no es clara su posición. Capréolo parece claramente opinar con Suárez. Sin embargo todos convienen en una cosa: en afirmar que la revelación se cree por sí misma, sin recurrir a otra revelación; si bien difieren en el modo cómo conocemos esa revelación. Por consiguiente, puede muy bien Valencia convenir en lo primero, aunque en lo segundo difiera.

Conclusión de todo esto puede ser que Valencia, en esta primera respuesta a la dificultad de Escoto, afirma que la revelación puede ser razón formal del asentimiento en que ella misma es creída, sin recurrir a otra revelación; que la revelación cae bajo la fe como objeto material. Es tan clara esta primera respuesta de Valencia que Wilmers y Straub [47] conceden no seguirse de ella nada en favor de su interpretación.

Así dice Straub:

"Ex responsione tali, obiectum materiale vel revelatum creditur ob

44. *Ib.*, cp. 8 ad 4.
45. A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des Dogmatischen Beweises*, 189ss.
46. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 5 diff. 3 col. 19D-20A.
47. *L. c.*

formale, Deum infallibiliter revelantem. Deus infallibilis revelans *creditur latiore sensu,* vel tenetur eodem actu fidei" [48].

La revelación no se cree entonces sino en un *sentido amplio.* No encontramos por desgracia en Straub, qué entienda él por esta expresión.

De lo dicho hasta aquí debemos concluir que la revelación se cree como objeto material y solamente como objeto material. Sobre si la revelación como razón formal se afirma o no en el acto de fe, nos parece que, al menos, *no se puede demostrar* por este texto solo si Valencia se inclina a una u otra sentencia. Por el modo como se expresa Gregorio podríamos concluir que trata únicamente del asentimiento a la revelación como objeto material.

3. *Segunda solución de Valencia.*

Veamos si en ella la expresión "*fides praebet assensum revelationi ut revelatae*", designa necesariamente el asentimiento a la revelación como razón formal o solamente como objeto material.

Dice así:

"Possumus secundo... respondere, concedendo quod *fides praebet assensum revelationi ut revelatae*, non per aliam revelationem, sed per seipsam. Hoc autem ita explicandum est:... Deum eodem conceptu, quo aliquid cognoscit et revelat..., cognoscere quoque et revelare nobis ipsum suum conceptum, atque adeo revelationem de aliquo, saltem quoad illud quod est praecipuum in revelatione, scilicet, quoad conceptum divinum... Hoc igitur modo dici potest fidem assentiri revelationi ut revelatae per seipsam" [49].

Como Dios, al revelarnos una verdad, no hace sino manifestarnos su concepto, el cual es elemento principal en la revelación, síguese que en toda revelación nos es revelado el elemento principal de la revelación. En este sentido la revelación puede decirse revelada en sí misma.

Ahora bien. Esto lo mismo se puede interpretar en sentido

48. *L. c.*
49. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 5 diff. 8 col. 24 B.

suarista, que en el sentido en que Billot se expresa: Dios, al revelar una verdad, nos revela también *exercite* su revelación [50].

Y, si atendemos al fin de la dificultad, todavía hay menos probabilidad para la interpretación en sentido suarista, ya que no tiende sino a demostrar que la revelación puede ser razón formal aun del asentimiento en que ella misma es objeto material. Ninguna otra cosa pretende la dificultad, como ya repetidas veces hemos dicho. Por consiguiente, de esta segunda respuesta, tampoco se puede deducir nada en concreto.

Resumiendo, concluyamos que este texto, el único en que se puede fundar la interpretación de ser Gregorio de Valencia el precursor de Suárez en la teoría del discurso virtual, no encierra necesariamente la hipótesis "suarista", aisladamente considerada. No significa necesariamente el asentimiento a la revelación, como razón formal, de sí únicamente significa que la revelación es razón formal, aun del asentimiento en que ella misma es objeto material. Tenemos por otra parte que Valencia *claramente* afirma que en la fe no hay *prioridad* de asentimientos; que la revelación como razón formal basta sea conocida por la fe adquirida; que la revelación conocida por los motivos es la razón formal de la fe. Luego según estas afirmaciones se ha de entender esta dificultad octava. Y, si la posición de un autor se ha de definir por lo que él claramente dice, en ninguna manera es posible considerar a Valencia como precursor de Suárez. Y hemos de concluir, que, según él, la fe adquirida nos lleva al conocimiento de la revelación como razón formal, sin entrar en ella desde luego. Estas y no otras son las relaciones que, según Valencia, hay entre la fe infusa y la fe adquirida.

Tenemos ciertamente una expresión materialmente *suarista*, pero el sentido es completamente distinto al de Suárez. La expresión será acaso, infeliz. Pero recordemos que entonces todavía no se había planteado la cuestión del discurso virtual en la fe y, por tanto, Valencia no podía sospechar que su expresión: "la fe asiente a la revelación como revelada", podía interpretarse en un sentido completamente opuesto al que intentaba y en otras partes claramente expone.

50. *De virtutibus theologicis*, 291.

## IV. Textos obscuros y aclaraciones secundarias

Se nos pueden poner algunos reparos a lo que hasta aqu llevamos dicho.

1.

En primer lugar se nos puede objetar el siguiente texto d mismo Gregorio de Valencia:

"Igitur, si quis rogetur v. gr. quare credat Deum esse trinum et unum distinguat utrum sermo sit de causa ipsius fidei secundum se..., vel de cau sa ob quam acceptaverit eam fidem. Si primum, respondeat: quia Deus re velavit. Si rursus interrogetur unde cognoscat Deum revelasse, respondea se quidem non nosse id clare, credere tamen eadem fide infallibiliter, et i quidem non ob aliam revelationem, bene tamen ob infallibilem Ecclesia propositionem... Si rursus, unde cognoscat propositionem Ecclesiae esse in fallibilem, similiter dicat se non clare nosse, credere tamen fide infallibil ob revelationem Scripturae testimonium perhibentis Ecclesiae, cui revela tioni non credit ob aliam revelationem, sed ob seipsam, quamvis ad hoc ip sum opus sit Ecclesiae propositione, ut conditione requisita" [51].

El texto es ciertamente difícil. Creo la verdad porque Dio lo ha revelado. Sé que Dios lo ha revelado, porque creo en la pro posición de la Iglesia infalible. Creo en la proposición de la Igle sia, por la revelación y creo en la revelación por sí misma.

*Solución.* Veamos sin embargo si Valencia, quiere con est decir que la razón formal es creída por la misma fe. Habla aqu Valencia del primer proceso, de la razón formal de la fe. En es te primer proceso no hay más que revelación divina y proposi ción de la Iglesia: revelación divina en cuanto es propuesta po la Iglesia. Por eso no basta, para que una verdad sea objeto d la fe infusa, que conozcamos su revelación por cualquier medio La hemos de conocer por la Iglesia. No podemos creer con la f infusa, sin creer en la Iglesia. Pero como la fe en la Iglesia n ha de ser necesariamente explícita, pues basta que sea implíci ta [52], se sigue que el asentimiento a la Iglesia no entra, no se afir

51. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 1 párr. 10 col. 34 D.

ma en el acto de fe. Así un hereje de buena fe, cree con fe infusa las verdades reveladas, sin admitir explícitamente, sin afirmar la autoridad de la Iglesia.

Por consiguiente, tampoco es necesario que la verdad revelada se reciba de la Iglesia, que la revelación se reciba de la Iglesia, que se admita por la Iglesia explícitamente, o sea, que la revelación, como razón formal, se crea por la proposición de la Iglesia explícitamente conocida. Pues si fuera esto así, no podría afirmar Valencia que puede emitirse un acto de fe aun sin conocer explícitamente la Iglesia o la proposición de la verdad como revelada por la Iglesia. Luego Valencia no puede entender en el texto citado, *un proceso subjetivo*: creo la revelación porque la Iglesia la propone; de modo que el sentido sea: no puedo conocer la revelación como razón formal, sino por un acto de fe en la proposición de la Iglesia. De este modo tendríamos una clarísima contradicción entre dos afirmaciones sucesivas.

Por otra parte, dice también expresamente Valencia que no es necesario para el acto de fe, el conocimiento de la revelación por fe infusa [54]. Luego, si el texto apuntado lo interpretamos en el sentido de que es necesario el conocimiento de la revelación por fe infusa, tenemos asimismo una contradicción.

Se trata aquí ciertamente de resolver un acto de fe sobrenatural en su razón formal, que es la revelación [55] y en su condición necesaria: la proposición de la Iglesia [56]. Mas esta proposición no entra a formar parte de la razón formal [57] sino que es un atributo del objeto material [58].

Por tanto, al decir que cree una verdad porque Dios lo ha revelado, expone Valencia la razón formal de la fe: y al decir que cree la revelación de la verdad por la proposición de la Iglesia, nos describe la condición necesaria, el atributo material: la verdad revelada, en cuanto es propuesta por la Iglesia.

Podemos, conforme a esto, decir que, en las palabras cita-

52. *Ib.*, párr. 6 col. 29 C; p. 7 q. 1 col. 119 B.
53. *Ib.*, q. 5 p. 3 col. 418 B.
54. *Ib.*, q. 1 p. 2 prob. 3 col. 39 B.
55. *Ib.*, p. 1 párr. 4 y 5.
56. *Ib.*, párr. 6.
57. *Ib.*
58. Bajo este aspecto la estudia VALENCIA, *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 7.

das, Valencia atiende al *primer proceso*, prescindiendo del conocimiento de este proceso, ya que este conocimiento está ya fuera de la razón formal y constituye el objeto propio del *segundo proceso*, del proceso de *querer creer*. Y el conocimiento de la revelación producido por este segundo proceso basta para asentir sobrenaturalmente, sin ser necesario el recurso a la fe infusa para que nos dé noticia de la revelación, como razón formal [59].

De este modo se concilia este texto con las explícitas afirmaciones de Valencia sobre la suficiencia del conocimiento de la revelación por fe adquirida para el acto de fe infusa. Se evita la violenta contradicción que de explicarlo en sentido *suarista* necesariamente brota. Por otra parte no hay ninguna necesidad de recurrir a la interpretación en sentido suarista. Es también una explicación fundada en la distinción que Valencia hace entre los dos procesos de la fe. Explicación que nace, sin violencia alguna, de la atenta consideración de los distintos textos.

2.

Hemos afirmado y demostrado que la dificultad octava de Valencia tiene orientación distinta que el argumento de Escoto. A esto se nos puede objetar: Si Valencia admite la suficiencia del conocimiento de la revelación por la fe adquirida para el acto de fe infusa, ¿porqué no refuta en este lugar a Escoto que afirma: si bastara el conocimiento de fe adquirida, éste sería el fundamento de la fe infusa?

La *solución* es clara: Precisamente porque Valencia no enfoca la dificultad como Escoto. Y así no toca esta cuestión, porque de momento no hace a su propósito. Encontramos sin embargo afirmaciones claras sobre este punto: basta el conocimiento de la revelación por fe adquirida [60]; no se requiere el conocimiento por el mismo hábito de fe [61]: a pesar de esto la fe adquirida no es razón formal de la fe sobrenatural, sino su condición previa [62].

---

59. *Commentaria Theologica*, t. 3 disp. 1 q. 1 p. 2 prob. 3 col. 39 B.
60. *Ib.*
61. *Ib.*, p. 1 párr. 5 diff. 3 col. 19 D.
62. Ib., párr. 8 col. 32 B; párr. 9 col. 33 C; q. 1 p. 2 col. 39 C; *Analysis fidei*. 1. 1 cp. 1.

3.

Podría ocasionar otra dificultad la observación de que también otros autores *suaristas* [63] admiten, como Valencia, la resolución de la fe infusa en la adquirida, entendiendo la resolución del segundo proceso.

*Solución.* Observamos, que no nos apoyamos en esa afirmación para apartarnos del sentir tradicional sobre la opinión de Valencia, sino en la aserción terminante de éste sobre la *suficiencia* del conocimiento de la revelación por fe adquirida. Aserción que ningún partidario de Suárez puede admitir sin contradicción.

## V. Conclusión.

Nos hemos esforzado en hacer resaltar el pensamiento de Valencia de que la revelación, conocida por los motivos, es la razón formal de la fe. Esto es clarísimo. Hemos visto que Valencia desconoce el discurso virtual; tiene afirmaciones que parecen excluirlo, y afirma que la fe adquirida es suficiente para darnos a conocer la revelación y que la revelación *así conocida*, fundamenta la fe infusa sin necesidad de que sea conocida por ese mismo hábito de fe sobrenatural. Esto es también claro. Hemos procurado demostrar que de la dificultad octava de Valencia no se sigue una afinidad con Suárez, y que, si en este sentido se interpreta, tenemos manifiesta contradicción. Todo esto, creemos, nos faculta a concluir que la recta interpretación de Valencia, es considerarlo como defensor de la suficiencia del conocimiento de la revelación por la fe adquirida; que en este punto es imposible mirarlo como precursor de Suárez. Y así tenemos ya determinada *la relación entre la fe infusa y la fe adquirida*, según Gregorio de Valencia.

63. TANNER, *In 2. 2* disp. 1 q. 5 dub. 5.

# DIEGO RUIZ DE MONTOYA S. I.

## DE IGNORANTIA

(*Comentario a* I. 2 *q.* 76)

editado por

R. S. DE LAMADRID † Y R. CRIADO S. I.

Trabajaba nuestro querido compañero de ATG, P. Rafael S. de Lamadrid, en preparar la edición del presente texto de Ruiz de Montoya, cuando la muerte le trasladó a mejor vida.

Como el P. S. de Lamadrid tenía ya casi terminada la transcripción del manuscrito—sólo le faltaban cinco folios— nos pareció que la fraternal y religiosa colaboración exigía terminar la transcripción, compulsar las citas y darlo a la imprenta.

Se trata del comentario a la *q. 76.ª* de la *Prima Secundae*, que Ruiz de Montoya explicó por los años de 1596 a 1599 en la ciudad de Córdoba. Este comentario forma parte de un ms. salmantino (M. 489) que contiene la materia *de peccatis*. El R. P. José A. de Aldama presentó en 1932 al público docto este ms. en *Estudios Eclesiásticos* 11 (1932) p. 124-126 y aun estudió su contenido por lo que respecta al pecado original allí mismo p. 127-130. Más tarde el mismo P. Aldama movido por la prestancia del ilustre teólogo sevillano y por la importancia de la materia, editó en ATG 2 (1939) p. 233-292 la *Disputatio de natura peccati actualis*, que forma parte de la *q. 71.ª De vitiis et peccatis secundum se*. Esta *q. 71.ª* es la que abre el ms. salmantino.

El P. S. de Lamadrid eligió para su publicación la *q. 76.ª De ignorantia*, que le atraía fuertemente por su aspecto canónico-moral. Dicha *quaestio* se extiende por los folios 325v-364.

Ruiz de Montoya que se muestra juntamente profundo conocedor y reverente discípulo de Sto. Tomás, divide su exposición de la siguiente manera:

**Art. 1. Utrum ignorantia possit esse causa peccati.**

DUBIT. 1.º *Utrum cuiusque peccati causa sit aliqua ignorantia.*

Sectio 1.ª *Praemittuntur quae certa sunt.*

Sectio 2.ª *Proponitur praecipua difficultas: utrum requiratur ad peccatum praecedere ignorantiam saltem rei agendae in particulari.*

Sectio 3.ª *Vera decissio quaestionis.*

*1.ª conclusio: Peccatum potest esse in voluntate, quamvis intecectus actu consideret omnia, quae opus sit considerare ad non peccandum, et quamvis nullus actus intellectus sit speculative falsus.*

*2.ª conclusio: omnis peccans habet actum intellectus falsum practice.*

DUBIT. 2.º *Utrum ignorantia causet aliqua peccata.*

*1.ª conclusio: ignorantia causat aliqua peccata.*

*2.ª conclusio: ignorantia est causa peccati per accidens.*

*3.ª conclusio: non omnis ignorantia coexsistens peccato, est causa peccati, etiamsi, ratione illius ignorantiae, ignoretur peccati turpitudo.*

DUBIT. 3.º *Quae ignorantia possit esse causa peccati.*

**Art. 2. Utrum ignorantia sit peccatum.**

DUBIT 1.º [falta el enunciado de él en el manuscrito]

*1.ª conclusio: ignorantia invincibilis non est peccatum.*

*2.ª conclusio: non omnis ignorantia vincibilis est peccatum.*

*3.ª conclusio: omnis et sola ignorantia vincibilis rei quam teneris scire est peccatum.*

DUBIT. 2.° *Utrum ignorantia sit peccatum ratione sui vel potius ratione negligentiae adiunctae. Ubi an sit peccatum speciale.*

*1.ª conclusio certa: nulla ignorantia est ratione sui imputabilis ad culpam, sed ratione negligentiae exsistentis in voluntate, quia videlicet voluntas omittit habere actum quo deberet movere intellectum ad investiganda ea quae scire tenetur.*

*2.ª conclusio: aliqua ignorantia habet essentialem turpitudinem, secluso omni actu voluntatis.*

*3.ª conclusio: Privatio cognitionis speculativae quam quis tenetur habere ut per illam honoret Deum, vg. articulorum fidei, illa erit intrinsece turpis ratione sui secluso ordine ad voluntatem.*

*4.ª conclusio: Ignorantia privativa rerum agibilium non videtur esse turpis ratione sui, sed ratione volitionis qua privat.*

DUBIT. 3.° *Utrum necessarium sit explicite cognosci malitiam ignorantiae ut imputetur ad culpam vel sufficiat cognosci implicite et virtualiter in alia re cognita.*

*1.ª conclusio: Ut imputetur nobis ignorantiae peccatum, sive mortale sive veniale, sufficit virtualis cognitio culpae et obligationis sciendi, et non requiritur formalis et explicita cognitio, et idem dico de plerisque aliis peccatis.*

*2.ª conclusio: Virtualis cognitio obligationis et malitiae sufficiens ad imputandum peccatum reperitur quando cognoscimus aliquam rem ex qua possumus inferre obligationem sciendi et malitiam ignorandi, si recte affecti simus erga virtutem.*

*3.ª conclusio: Aliqua peccata sunt tam exiguae obligationis, ut non teneamur sub mortali adhibere diligentiam ut animadvertamus illa, etiam si possimus, sed tantum teneamur ea vitare quando explicite et formaliter animadvertimus eorum malitiam; huiusmodi autem existimo esse peccata inordinatorum motuum sensualitatis, quos non tenemur sub mortali cohibere, nisi advertamus explicite malitiam aut periculum illorum.*

DUBITATUR 4.° *Quando committatur peccatum ignorantiae et quibus in rebus.*

*1.ª conclusio: Non peccat homo tamdiu quamdiu ignorat quae tenetur et potest scire.*

*2.ª conclusio: Solo illo tempore actu peccat quis peccato ignorantiae, pro quo obligat praeceptum sciendi, ita ut praeceptum obliget ut sciamus tunc.*

DUBIT. 5.º *Quibus indiciis deprehendemus culpabilem fuisse ignorantiam aut oblivionem.*

DUBIT. 6.º *Qua diligentia opus sit, ut liberemur a culpa, licet ignoremus.*

*1.ª conclusio: Si res, de qua incidit controversia, sit maximi momenti ad propriam vel aliorum salutem, et non possis de illa inquirere humana industria, quia ignarus es theologiae et iurisprudentiae, vel quia non est copia librorum aut sapientum virorum a quibus possis consilium petere, tunc teneris recurrere ad orationem et ad alia media, ut impetres a Deo veritatis cognitionem, sin minus ignorantia tibi imputabitur in peccatum.*

*2.ª conclusio: Non solum requiritur oratio, sed etiam requiritur expiatio conscientiae per confessionem aut per contritionem, quando aliquis esset sibi conscius peccatorum mortalium, praesertim graviorum.*

*3.ª conclusio: quando per humanam diligentiam inveniri potest probabilis cognitio veritatis, ita ut practice certum sit licitum esse illam sequi, tunc nullo praecepto tenemur recurrere ad orationem, nec ad aliud medium impetrandi a Deo illustrationem.*

## Art. 3. Utrum ignorantia excuset prorsus a peccato.

DUBIT 1.º *Utrum ignorantia invincibilis antecedens prorsus excuset.*

DUBIT. 2.º *Utrum ignorantia quae vinci non potest quando prodit in actum, sed potuit antea vinci, excuset prorsus a culpa.*

DUBIUM 3.º *esse potest utrum actus qui circa obiectum malum elicitur, propter ignorantiam invincibilem sit bonus, et in qua specie virtutis constituendus sit.*

DUBIT. 4.º *Utrum ignorantia concomitans excuset prorsus a culpa.*

DUBIT. 5.° *Utrum liceat complacere in opere malo, excusato tamen per ignorantiam invincibilem sive antecedentem sive concomitantem, vel in homicidio ignoranter facto.*

APPENDIX AD OMNIA DUBIA PRAECEDENTIA. *Utrum malitia voluntatis invincibiliter ignorata excuset prorsus a culpa quando cognoscitur malitia obiecti.*

DUBIT. 6.° *Utrum ignorantia vincibilis prorsus excuset a culpa.*

*1.ª conclusio evidens: Opus factum cum ignorantia vincibili occultante turpitudinem actus est peccatum.*

*2.ª conclusio: Ignorantia concomitans et consequens, si est vincibilis, non prorsus excusat a culpa.*

DUBIT. 7.° *Utrum ignorantia vincibilis mutet speciem operis.*

*1.ª conclusio: Omne peccatum factum cum ignorantia vincibili pertinet ad eam speciem ad quam pertineret scienter factum.*

*2.ª conclusio: Non solum ignorantia facti, sed etiam cuiusque iuris causa est ut peccatum non sit directe et per se in specie peccati scienter facti, sed tantum reductive et minus principaliter, veluti minus perfecte participans illam rationem.*

*3.ª conclusio: contingere potest aliquando peccatum quod ex suo genere est mortale, propter ignorantiam non esse nisi veniale.*

*4.ª conclusio: propinquius accedit ad speciem peccati scienter facti illud quod committitur ab homine dante operam rei illicitae per se ordinatae ad huiusmodi peccatum.*

*5.ª conclusio: Etiam in iis peccatis quae consumantur in voluntate et intellectu et in iis qui requirunt speciale motivum, verificantur 1.ª et 2.ª conclusio, ac proinde dari possunt aliqua peccata commissa cum ignorantia culpabili quae sint eiusdem speciei cum illis, quamvis non pertineant ad illam speciem directe et per se.*

DUBIT. 8.° *Utrum ignorantia poenae excuset a culpa.*

*1.ª conclusio certa et evidens: ignorantia poenae formaliter et directe non excusat a culpa.*

## Art. 4. Utrum ignorantia diminuat peccatum.

*1.ª conclusio: ignorantia affectata non minuit, sed potius auget culpam, quae tamen minuitur alia quavis ignorantia sive simplici, sive crassa.*

*2.ª conclusio: peccatum commissum ex ignorantia affectata propter bonum finem, levius est quam si committeretur scienter.*

*3.ª conclusio: omnis ignorantia quae non est affectata, quamvis culpam augeat in quantum volita est, nihilominus quatenus ignorantia est, culpam minuit magis quam alia ex parte auget.*

*4.ª conclusio: ignorantia vincibilis non solum antecedens, sed etiam concomitans, minuit malitiam eius actus cuius malitia ignoratur.*

*5.ª conclusio: aliquando per ignorantiam adeo minuitur culpa, ut veniale sit quod alias esset mortale.*

Como se ve por la sola enumeración de las cuestiones tratadas, Ruiz de Montoya se muestra, como siempre, completo, profundo y poderoso en su fuerza lógica de sistematización. La doctísima erudición positiva, especialmente en escolástica clásica, es la habitual en él y no por ello menos admirable.

No es esta la ocasión de estudiar internamente la presente producción del teólogo que a juicio de Grabmann (*Geschichte der katholischen Theologie* 1933 p. 169-170), más sólido y robusto que Vázquez, superó en erudición y profundidad al mismo Suárez en los amplios tratados que llevó a término.

En cambio advertiremos algunos datos exteriores. El manuscrito por sus características (cfr. Aldama art. citado) puede ser caracterizado como académico, es decir, que representa lo oído directamente en las mismas aulas y puesto en limpio en el ocio privado.

De su lectura venimos a sacar una conclusión que creemos interesará a los bibliógrafos. Ruiz de Montoya parece cierto haber dejado un comentario manuscrito, no sólo a las qq. 71.ª-83.ª y 88.ª-89.ª de la *Prima Secundae*, sino a otras cuestiones de esa parte de la Suma, en forma de tratado o tratados completos. Aunque de tal manuscrito no nos hablen ni *Alegambe*, ni la *Bibliotheca Hispana Nova*, ni *de Backer*, ni *Hurter*, ni *Sommervogel*, su existencia parece deducirse con bastante certeza de las repetidas veces que el mismo Ruiz cita su comento *escrito* a muchas quaestiones de la *Prima Secundae*, diversas de las contenidas en el manuscrito 489 de Salamanca.

Sin la pretensión de confeccionar una lista completa, indicamos a continuación una serie de ellas:

*Q. 0.*" fol. 425r; *Q. 14.*" fol. 425r; *Q. 18.*" fol. 405v; *Q. 19.*" fol. 397v, 400v, 403v, 409r, 415r, 420v, 422v, 429r.

Y aun de la *Secunda Secundae* es cierto que existió manuscrito el comentario a la *Q. 88.*", como lo demuestran las palabras de Ruiz en el fol. 432r y en 435v.

Tal vez la revisión del catálogo impreso de manuscritos salmantinos, que actualmente se hace, nos descubra el paradero de aquellos dos manuscritos que existieron, y cuya existencia puede estar oculta dentro de algún otro manuscrito, como tantas veces acaece.

Una palabra sobre la edición del manuscrito. Su escritura y corrección lingüística es casi modelo. Las pocas diferencias en la ortografía latina con la moderna, las hemos igualado con ésta. Añadimos para comodidad de las referencias una numeración contínua de párrafos en paréntesis cuadrado. El error de citar la q. 129.ª de la 2.ª Parte de la Suma de Alejandro de Hales, en vez de la q. 112.ª, error que es constante, lo hemos respetado, añadiendo, sin embargo, en la comprobación de la cita la corrección del error. Otros errores raros los hemos corregido en el mismo texto, anotándolo en el aparato.

Sólo nos resta desear de algún investigador un estudio canónico-moral sobre la elucubración de Montoya que hoy sale a luz.

[F. 397v] Q. 76. De ignorantia.

Art. 1.

**Utrum ignorantia possit esse causa peccati.**

[1] Divisiones plurimas ignorantiae et singulorum membrorum nomina et rationes suppono tradita in q. 6, a. 4 et sunt pervia apud omnes DD. infra citandos. Vide Castrum 2.° de lege poenali cap. 14.° initio [1] et Cordubam lib. 2.° de ignorantia q. 1.ª [2].

Et ex iis quae in progressu quaestionis dicenda sunt facile eadem constabunt.

[2] Illud solum praemittendum est: ignorantiam considerari posse quatenus habet vim inducendi obligationem ubi non est obligatio, et sub hac ratione appellatur conscientia errans; sed ignorantia ut habet vim excusandi actionem vel a tota vel a parte malitiae quae ignoratur et quatenus eadem ignorantia peccatum est, ut sic appellatur communiter ignorantia, quod explico in Herode, [3] si forte existimavit se obligari religione iuramenti ad tribuendum caput Baptistae. Haec enim ignorantia potest considerari dupliciter: 1.° in quantum illa manente peccaret mortaliter Herodes, si non tribueret caput Baptistae, et sub hac consideratione dicitur conscientia errans, et rursus eadem ignorantia culpa erat et causa culpae, sed extenuabat culpam, si non erat affec-

1. Alfonsus a Castro O. M. *De potestate legis poenalis*. Lugduni 1556 p. 556-577.

2. Fr. Antonius Cordubensis O. M. *Opera libris quinque digesta*. Venetiis 1560. *Quaestionarium theologicum. Liber secundus* (tiene paginación propia) p. 1-5.

3. Matth. 14ss.

tata. Igitur in praesenti agitur de ignorantia sub 2.ª consideratione, nam de 1.ª disputatum est fuse q. 19, a. 5 [4].

## [F. 398] Dubitatur 1.º Utrum cuiusque peccati causa sit aliqua ignorantia.

### Sectio 1.ª Praemittuntur quae certa sunt.

[3] Sub aliis verbis proponi solet haec quaestio, videlicet, utrum possit esse peccatum in electione voluntatis sine defectu in cognitione intellectus; et utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam; sub quo titulo disputatur a D. Thoma infra q. 77, a. 3, et tangitur in q. 78, a. 1 ad 1 [5]. Verumtamen opportunus locus videtur esse in hoc articulo, ut simul disputetur haec quaestio circa omnia peccata, siquidem in omnibus eamdem habet difficultatem aut valde connexam, ne opus sit prius hoc definire de peccato ex passione, deinde de peccato ex malitia.

[4] *1.ª conclusio certa. Potest reperiri peccatum in voluntate, quamvis intellectus habeat scientiam qua cognoscat illud peccatum esse malum et fugiendum, et illi praeferendum esse oppositum bonum.* Ita docet Aristoteles 7.º Ethicorum cap. 3.º [6]; D. Thomas et omnes DD. locis infra citandis. Et probatur ex illo Lucae [a] 12 [47]: *Servus qui scit voluntatem domini sui, et non facit, vapulabit multis* [b]: et Iacobi 4[17]: *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*: ad Rom. 14 [23]: *quod non est ex fide, peccatum [est]*, scilicet quod est contra scientiam aut conscientiam, ut explicant Patres citati in disputatione de conscientia, q. 19, a. 5, dub. 2, quo modo Augustinus exponit illud psalmi 68 [23]:

a. *Ms. por error manifiesto*, Mat.

b. *Vulgata Clementina* Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non praeparavit, et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit paucis.

4. Ruiz cita un manuscrito suyo que no menciona SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Esta cita y otras que anotaremos, parecen indicar que Ruiz comentó toda la 1.ª 2.ª y dejó manuscrito de dicho comentario.

5. Siempre que Ruiz no indica la parte de la Suma que cita, se entiende la 1.ª 1.ª, en la cual se encuentra la materia que comenta en este manuscrito.

6. *Ethica Nicomachea* l. 7.º c. 3.º ARISTOTELIS Opera omnia (ed. F. Didot) vol. 2.º Parisiis 1850 p. 78-79.

*fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum* ut, videlicet, doctrina et cognitio sint in peccatum gravius; et illud psalmi 123 [3]: *forte vivos deglutissent nos*, vivi absorbentur qui sciunt malum et consentiunt [7].

[5] Praecedentem conclusionem universalem explicant Aristoteles 7.° Ethicorum cap. 3.° [8] et D. Thomas q. 77, a. 2, et alii DD. infra citandi, praesertim Aegidius [9], et dicunt praesertim duo. Primum: quamvis scientia habitualis tam in universali quam in particulari sit in intellectu, ut quod furtum in communi fugiendum sit, et hoc furtum in particulari et in his circumstantiis sit fugiendum, nihilominus poterit esse in voluntate electio furti, quia poterit tunc nulla esse actualis consideratio malitiae furti, idque poterit esse culpabiliter.

[6] Secundum est: Potest homo actu in universali considerare furtum non esse committendum, quamvis [F.398v] in particulari non consideret hoc esse furtum; aut, quamvis consideret hoc esse furtum, nihilominus non consideret hoc esse fugiendum, et tunc etiam facile constat quomodo possit esse peccatum in voluntate cum hac scientia universali intellectus, quod intellectus universaliter considerans non necessitatur ad inferendum iudicium particulare.

[7] *2.° conclusio: Potest esse in voluntate peccatum, quamvis in intellectu nullus sit error speculativus, qui sit origo peccati.* Ita omnes DD. infra citandi sine controversia.

*Probatur.* Nam alias fideles multi quibus sufficienter constat esse de fide fornicationem, usuras aut homicidia non licere, essent haeretici et ut tales puniendi quando haec scelera committunt. Quia opus esset illos existimare nullam esse culpam in his actionibus.

Idem manifestius constat in peccato Angelorum et Adami atque in peccato purae omissionis, si fiat.

[8] *Quodsi obicias*: qui peccat fertur in malum sub ratione boni, ergo iudicat esse bonum illud quod apparet bonum et non est, ergo decipitur, qua ratione utitur D. Thomas infra, q. 77, a. 2, ut ostendat qua ex parte vera fuerit sententia Socratis

7. S. Augustinus. *Enarrationes in Psalmos. Enarratio in Ps 68, 23-24.* PL 36, 850-860. *Enarr. in Ps. 123, 2-3.* ibid. PL 37, 1643-1644.
8. o. c. ibid.
9. cfr. infra n.° [10].

apud Aristotelem 7.° Ethicorum cap. 2.° [10], existimantis omnes virtutes esse scientias et omnia peccata ignorantias,

Respondetur: saepe appetuntur a voluntate bona quae vere bona sunt, quamvis non sint honesta, sed delectabilia vel utilia, et de his iudicat intellectus habere bonitatem quam habent et non aliam. Deinde, quando in obiecto nulla est vera bonitas, sed tantum apparens, contingit etiam intellectum id animadvertere et nihilominus sola apparens ratio boni, etiamsi cognoscatur esse apparens et non vera, potest esse motivum voluntatis, ut discedat ab honesto.

[9] *Si autem instes* voluntatem nihil posse appetere nisi sub ratione boni honesti, ut videtur docere Aristoteles 3.° Ethicorum cap. 4.°, et 1.° Rhetoricae cap. 9.° [11], et ratione suadetur, quia voluntas est appetitus rationalis et perfectus, ergo nullum bonum appetit nisi ut bonum rationis.

*Respondetur* falsum esse primum antecedens et contra experientiam. Imo voluntas nostra potest appetere sub quacumque ratione [F. 390] convenientis, ut docet D. Augustinus 2.° confessionum cap. 4.° [12] et D. Thomas q. 3 de malo a. 12, et constabit ex dicendis in q. 77 et 78.

## [10] Sectio 2.ª Proponitur praecipua difficultas: utrum requiratur ad peccatum praecedere ignorantiam saltem rei agendae in particulari.

Affirmat Aristoteles 7.° Ethicorum cap. 2.° et 3.° [13], ubi Div. Thom. [14], Buridanus [15] et alii expositores; D. Thomas infra q. 77, a. 2 et q. 78, a. 1 ad 3 et alibi saepe, et utrobique Conradus [16],

10. Aristóteles o. c. ibid. p. 77.

11. Aristóteles o. c. ibid. p. 20 y *De arte rhetorica* l. 1.° c. 9 *Opera omnia* vol. 1.° (Parisiis 1848) p. 320-332.

12. S. Augustinus. *Confessionum liber secundus*. CSEL XXXIII, 35-36; PL 32, 678-679.

13. Aristóteles. vol. 2.° p. 77-79.

14. S. Thomas. *In decem libros ethicorum ad Nicomachum*, l. c. *Lectio 2.ª*, donde propone con el filósofo la cuestión. *Lectio 3.ª*, donde la resuelve afirmativamente y *Lectio 10.ª*.

15. La cita que hace Ruiz no la hemos encontrado. En la q. 9.ª al lib. 3.° de las *Quaestiones* Joannis Buridani *super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Parrhisiis 1513, fol. 47 trata lo que dice Ruiz.

16. Conradus Koellin O. P. *Expositio Comentaria Prima in Primam Secundae S. Thomae*. Venetiis 1580 p. 508 y 613.

Caietanus [17] et Medina [18], Alexander 2 p. q. 112 memb. 4 et q. 23 memb. 1 § 8 [19], Durandus 2. d. 5, q. 1 a. 1 et d. 23, q. 1 et d. 39, q. 1 [20], D. Antoninus 1 p. tt. 6, cap. 1 § 1, et 2 p. tt. 5 cap. 9 fine [21], Bacon, 4 d. 1, q. 1, a. 4 [22], Gabriel 2. d. 22, q. 2 fine [23], Aegidius 2. d. 24, p. 2, q. 2, a. 1 [24], Capraeolus 2. d. 30 *ad argumenta contra 2 am conclusionem* et 3. d. 36 *ad argumenta Scoti* [25], Marsilius 2. q. 13, a. 2 [26], Peltanus de originis peccato tract. 17 fine [27], Bellarminus tom. 3.° controversiarum de gratia et libero arbitrio lib. [3.°] cap. 8 § *quia accedit* [28]. Et parum dissidet D.

---

17. S. Thomae Aquinatis *Doctoris Angelici Opera omnia*. Tom. 7. *cum Commentariis* Thomae de Vio Caietani O. P. Romae 1892 p. 63-64.

18. Bartholomaeus Medina. *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis authore F. Bartholomaeo a Medina O. P.* Venetiis 1602 ? 408-410 y 414.

19. Alexandri de Ales, Angli, Doctoris irrefragabilis, O. M. *Summae Theologiae Pars Secunda*. Venetiis, 1575. Ruiz cita equivocadamente la q. 129.ª en lugar de la 112.ª memb. 4.° o. c. f. 202, y asigna párrafos al *membrum* 1. de la q. 23.ª, que no hemos encontrado en la edición que manejamos. El lugar de ésta, en que puede conocerse la opinión del Halense aducida por Ruiz en este pasaje, está en el fol. 43.

20. D. Durandi a Sancto Porciano O. P. et Meldensis Episcopi *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariarum Libri IIII*. Venetiis 1536 fol. 142v.

21. *Repertorium literale summe* divi Antonini *archipresulis florentini*... Lugduni (sin año), fol. 75v, b y fol. 76r, a. La cita de la 2.ª parte puede verse en Eximii Doctoris B. Antonini Archiepiscopi Florentini O. P. *Summae Sacrae Theologiae, Juris Pontifitii et Caesarei*. Pars Secunda. Venetis 1571 fol. 223r.

22. *Doctoris Resoluti* Ioannis Bachonii *Angli Carmelitae Quaestiones in quartum librum Sententiarum. Tomus Tertius*. Matriti 1754. Por error cita Ruiz *articulo 4.°*, que no existe. En el *a. 1.°* se encuentra sólo muy remotamente la opinión que atribuye Ruiz a Bacón; pero en cambio en la q. 5 dist. 1 a. 4 o. c. p. 101-103 (sobre todo en la 102) está netamente expuesta.

23. Gabriel Biel, *Epitome et collectorium in IV Sententiarum libros*. Lugduni 1514. Se trata del *dubium 3.* del artículo 3.° (nuestra edición no tiene foliación impresa).

24. *Commentarium* Beati Aegidii Columnae Romani *in secundum librum Magistri Sententiarum*. Cordubae 1707 p. 383-386.

25. Iohannis Capreoli Tolossani O. P., Thomistarum Principis, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*. Turonibus. Tom. 4. 1903. *Ad septimum* o. c. p. 450-451. Cfr. además, aunque no lo cita Ruiz, *Ad argumenta contra primam conclusionem. Ad argumenta Aureoli. Ad primum*. o. c. p. 423. La segunda cita se encuentra en el tomo 5.° (Turonibus 1904) p. 427-439.

26. Marsilii de Inghen, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*. Argentinae 1501. Equivocadamente cita Ruiz q. 13.ª Se trata ciertamente de la q. 15.ª (fol. 267v-271v) en su a. 2.° o. c. fol. 269v-271v.

27. Theodorus Peltanus S. I. *De originis peccato disceptatio, in tractatus duodeviginti distributa... authore* Theodoro Peltano Societatis Iesu *theologo*. Coloniae 1576 p. 256-257.

28. *Disputationum* Roberti Bellarmini e Societate Iesu S. R. E. Cardinalis *De controversiis Christianae Fidei... Tomus Quartus*. Pragae 1721. *Tertia Controversia Generalis: De reparatione gratiae. Prima Controversia Principalis: De*

Bonaventura 2. d. 41 a. 2 q. 2 fine. dicens peccatum consummatum non esse in voluntate sine inordinato iudicio intellectus, quamvis inchoatio peccati sit in voluntate ante tale iudicium [29]. Hanc sententiam videtur aperte tenere Corduba lib. 2. de ignorantia q. 12, conclusione 2. propositione 2; verum oppositum tenet in sequenti quaestione [30]. Favet eidem Hadrianus quodlibeto 4. a. 1, sed voce tenus, nam in re magis favet opinioni sequenti [31].

[11] *Probatur 1.°* ex S. Scriptura. Prov. 14 [22]: *errant* omnes *qui operantur malum;* Prov. 1 [22]: *usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quae sunt sibi noxia cupiunt, et imprudentes odibunt scientiam:* Prov. 4[19]: *Via impiorum tenebrosa et nesciunt ubi corruant*; 1 Ioh 2[11]: *Qui odit fratrem suum, in tenebris est, et in tenebris ambulat, et nescit quo eat quia tenebrae obcaecaverunt oculos eius:* Dan. 13[9]: *Everterunt sensum suum et declinaverunt oculum suum ne viderent* scientiam [c]; Ps. 48[13]: *Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus.* De quo vide Basilium concione 13 [32] et Ps. 93 [8]: *intelligite* [F. 399v] *insipientes in populo, et stulti aliquando sapite* [d]. Denique innumera sunt testimonia S. Scripturae, praesertim in Sapientialibus, in quibus sapientiae nomine intelligitur virtus, et nomine stultitiae peccatum et peccatores appellantur insipientes: vide Eccli. 1 et 2.

[12] *Probatur 2.°* ex sanctis Patribus. Nam Chrysostomus ita explicat illud Pauli ad Rom. 7 [15] *quod enim operor, non intelligo*, quasi Paulus dicat hominem peccare deceptum [33]; et in id 1 Cor. 3[18]homil. 9 versus finem Chrysostomus ait: *nihil*

---

*Gratia et libero arbitrio. Liber Tertius: De natura liberi arbitrii, actu, subiecto, obiecto*, etc. Cap. 8 n. 21 p. 201. El párrafo no comienza "*quia accedit*", sino "*accedat ad has rationes quod...*" Pero no hay párrafo alguno en el capítulo que comience como dice Ruiz, y ciertamente en el n.º 21 mantiene Belarmino la sentencia que le atribuye Ruiz.

30. o. c. p. 67-73.

31. HADRIANI SEXTI PONTIFICIS MAXIMI *Quaestiones duodecim quodlibeticae* Lugduni 1546 fol. 68r-73v, especialmente fol. 70r.

32. S. BASILIUS. *Homilia in Ps 48.* PG 29, 449-452. La que llama Ruiz *Concio 13.ª*, no la hemos encontrado.

33. *In epist. ad Rom. Homilia 13.ª* PG 60, 508-509.

c *Así el Ms. sin que sepamos porqué cambió Ruiz caelum, de todas las ediciones, por scientiam.*

d *Ms* sapiunt.

*tam stultum, fatuum et ratione carens quam peccatum* [34]. Div. Basilius in Ps. 37[6] in id: *putruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie insipientiae meae,* ait: *insipientiam suum stultum factum nominat ab insipientia procedens;* omne enim peccatum per stultitiam fit [35]. Idem videtur docere Div. Ambrosius in id ad Rom. 8[5] *qui secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt;* (et postea) *prudentia carnis mors est* [36]. Div. Antoninus 2 p. tto. 5 cap. 9 fine adducit in hanc sententiam Div. Augustinum cap. *quamvis* d. 38, sed non facit ad rem [37]. Adducit etiam figuram desumptam ex 1 Reg. 11 [e] [15], ubi Naas rex filiorum Ammon noluit inire foedus cum filiis Israel, nisi ea lege, ut erueret oculos eorum dextros [38].

[13] 3.° *Probatur* ex Aristotele 3.° Ethicorum cap. 3.° dicente: *omnis peccans est ignorans* [39]; et 6.° Ethicorum dicitur existente recta prudentia in particulari non posse esse peccatum [40]: et Socrates. apud Aristotelem 7.° Ethicorum cap. 2.° ait nullum sapientem peccare. sed tantum ignorantes [41].

Ex his omnibus testimoniis deducitur haec sentencia sic: necessarium est omne peccatum procedere ex aliqua ignorantia. et non ex ignorantia rei in universali. ut constat ex praecedenti sectione: ergo saltem ex ignorantia rei in particulari.

Confirmatur ex D. Thoma q. 54. a. 1 ad 2. et q. 53. a. 2. dicente in omni peccante esse defectum alicuius actus rationis. veluti consilii [42].

---

e *Ms* 11.

---

34. *In epist. 1 ad Corinthios Homilia 9.ª* PG 61, (n.° 4).

35. *In Psalmum 37 Homilia.* PG 30. 1121-1122. Garnier no considera esta Homilia como de S. Basilio.

36. Se trata del Ambrosiáster. *In epist. ad Rom. 8, 5-6.* PL 17. 124-125.

37. *Eximii Doctoris* B. Antonini Archiepiscopi Florentini O. P. *Summae Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii et Caesarei Pars Secunda.* Venetiis 1571 fol 223r. La cita que hace del Decreto de Gratiano es c. 11 D. 38. La de S. Agustín e del *Enchiridion c. 17,* PL 40, 239-40.

38. o. c. ibid.

39. *Opera omnia.* Ed. Didot vol. 2.° p. 25-26. Está equivocada la cita de Ruiz, pues se trata del c.° 1.°, no del 3.° (pudo ser causa del error el que Sto. Tomás en su *lección 3.ª* comenta ese c. 1.° de Aristóteles, que además en las ediciones antiguas es el 2.°).

40. Parece referirse a los cc. 5.° y 12.° del libro 6.° Ed. Didot vol. 2.° p. 68-69 y 74-75, de los cuales se deduce la afirmación que el autor atribuye a Aristóteles y que expressis verbis no hemos encontrado en dicho libro 6.°

41. o. c. p. 77.

42. Las dos citas son de la 2.ª 2.ae.

[14] 4.° ratione *probat* Caietanus q. 77, a. 2 [43] quia impossibile est a voluntate aliquid appeti, nisi intellectus iudicet illud esse appetendum et praecipiat. Rursus, aut tale iudicium est verum attentis omnibus circunstantiis, et tunc actus voluntatis necessario erit bonus, aut iudicium intellectus non est verum attentis omnibus circunstantiis, et tunc error est in intellectu vel inconsideratio, et tunc solummodo pote-[F. 400]rit esse peccatum.

[16] 5.° *Argumentum Medinae* [44]. Quia alias homo sceleratissimus posset esse prudentissimus, si posset esse peccatum sine errore intellectus, nam prudentia ad intellectum pertinet; consequens autem est absurdum apud Aristotelem [45] et Div. Thomam [46].

[17] 6.° *Argumentum* quo praesertim nititur Bellarminus citatus [47]: quia, si postquam iudicium plene determinatum est, dictando hoc obiectum esse hic et nunc melius et eligibilius, nihilominus voluntas posset non eligere illud sed aliud, nulla dari posset ratio huius electionis, ac proinde haec electio erit sine iudicio et sine obiecto, quod est impossibile.

Confirmat exemplis appetitus sensitivi et voluntatis nostrae respectu ultimi finis, et in beatis respectu amoris Dei in quibus voluntas necessario sequitur cognitionem.

## [18] Sectio 3.—Vera decissio quaestionis.

Alii existimant peccatum esse aliquando in voluntate nulla prorsus ignorantia praecedente in intellectu. Ita Albertus 2 p. trac. 11, q. 88 fine [48]: Scotus 3 d. 36 et 37 et 4 d. 40, q. 6 [49]: Henricus qqto. 1, q. 16 et 17 et qto. 10, q. 10 et 13 [50]: Occam 3 d. 12,

43. o. c. p. 64 "*II... Secundo*".
44. p. 400-410 "*ultimo, si existente omni veritate...*"
45. l. c. nota 39-41.
46. v. nota 42.ª
47. o. c. (cf. nota 28.ª) n.° 17.° p. 291.
48. B. ALBERTI MAGNI, RATISBONENSIS EPISCOPI, O. P. *Opera omnia*. Parisiis (Vivès) *Summa Theologica* o. c. vol. 33 p. 162.
49. IOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS O. M. *Opera omnia. Tom. XVI Quaestiones in Tertium librum Sententiarum a dist. 23.ª ad 40.* Parisiis 1894. La cita 1.ª se encuentra en la p. 627-628, 630-631, 640-641. La dist. 37.ª no contiene nada de lo que dice Ruiz. La dist. 40.ª q. 6.ª del libro 4.° contiene la sentencia asignada, en la p. 230.
50. *Quodlibeta Magistri* HENRICI GOETHALS A GANDAVO *Doctoris Solemnis*. Parisiis 1518, fol. 11v-18r.

a. 3 [51]; Maior 4 d. 49., q. 7 et 3 d. 36, q. 3 [52], et in re ita sentit Hadrianus qqto. 4, a. 1, quamvis videatur docere oppositum [53]; idem tenet Argentinas 2 d. 25, q. 1, a. 2 [54]; Gabriel 3 d. 36, q. unica versus finem dub. 3 [55]; Almain 3 Moralium cap. de prudentia [56]; Corduba lib. 2. quaestionarii q. 13 [57], et apud illum Bassolis 2 d. 25. q. 2 [58]; Suarez tom. 1 metaph. disp. 19, sec. 6 et 7 [59].

[19] *Probant 1.°* ex Augustino in Enchiridio cap. 22 et 22 de Civitate cap. 1 et de ecclesiasticis dogmatibus, cap. 56 ubi ait nos quandoque scientes peccare [60], quod alii sanctorum docent: imo et S. Scriptura, supra, sect. 1.ª, conclusione 1.ª [61].

Sed hoc non probat, nam a DD. oppositae sententiae explicantur de scientia in habitu vel de scientia speculativa et universali.

---

51. *Magistri* Guillielmi de Ockam *super quattuor libros sententiarum annotationes*. Lugduni 1495 (sin foliación). La sentencia que Ruiz le atribuye, la sostiene desde el art. 3.º en adelante.

52. Ioannis Maioris *In Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae*. Augustae Suessionum 1519 (sin foliación). La cuestión citada empieza en la letra y del cuaderno Z 5.º, y en la 1.ª y 2.ª conclusión mantiene la sentencia que afirma Ruiz.

53. cfr. la nota 31.ª

54. *Secundum scriptum libri sententiarum* Thomae de Argentina *prioris generalis ordinis heremitarum sancti augustini*. Fol. 249-250.

55. Gabriel Biel. *Epitome et collectorium in IV Sententiarum libros*. Lugduni 1514. Se trata de la letra *x* del dub. 3.º al a. 3.º

56. *Acutissimi clarissimique viri* M. Iacobi Almain *Moralia quae vocantur cum ipsius authoris et* David Cranston *additionibus*. Parisiis 1526. Parece que se trata del *Tractatus 3. de virtutibus moralibus et vitiis oppositis* en el Cap. 2. *De actibus prudentiae* fol. 84-85. De la ignorancia trata también en el c. 27 fol. 122-123.

57. *Quaestionarium. Liber secundus*. o. c. p. 74-77. A Bassolis lo cita en la p. 75 y corresponde a los folios 133r-136r de Fr. Ioannis de Bassolis Minoritae, *In secundum Sententiarum*. Parisiis 1516.

58. Cfr. nota anterior.

59. Fr. Suarez. *Metaph. disp.* 19. s. 6.ª y 7.ª. Tom. 25 (ed. Vivés) pgs. 719-726.

60. *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*. PL 40, 243-244. *De civitate Dei lib. 22* c. 1. CSEL XL, 2, 581-582 PL 41, 751-752. *De ecclesiasticis dogmatibus* es la obra que hoy se conoce con el título de *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum*, cuya edición más correcta hizo C. H. Turner. *Journal of Theological Studies* VII (1906) p. 89-99. La obra ciertamente no es de S. Agustín y suele hoy atribuirse a *Gennadio de Marsella* († antes del 500). Cfr. O. Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV Fr. i. Br. 1924 p. 506-507. B. Steidle. *Patrologia*. Fr. i. Br. 1937 p. 105. B. Altaner *Patrologia*. Roma 1940. p. 320. El pasaje que cita Ruiz no está a la letra en la obra de Gennadio, ni el c. 56 existe en las ediciones desde la de Elmenhorst. Hamburgi 1614, reproducida en Migne. Oehler. *Corpus Haeresiologicum* I. 333-400. En la enumeración de capítulos que bajo el título *alii* reproduce Migne, el c. 56 no contiene la aserción que Ruiz le atribuye ni vemos en el resto de la obra nada que la contenga, ni virtualmente siquiera, a no ser remotamente estas palabras del c. 48: *non omnes malae cogitationes nostrae semper diaboli instinctu excitantur, sed aliquotiens ex nostri arbitrii motu emerunt*.

61. Cfr. n.º [4].

[20] *2.° Probant* ex articulo parisiensi decernente esse errorem affirmare quod stante scientia in universali et in particulari voluntas non possit in oppositum; sed explicari potest quod licet iudicetur non solum in communi fornicationem esse fugiendam, sed etiam in particulari hanc fornicationem esse fugiendam, tamen peccare possit [F. 400v] voluntas, si diceret intellectus hic et nunc esse magis fugiendam mortem, quae non posset aliter vitari nisi fornicando.

[21] *3.° probant* ex Aristotele 2.° Ethicorum [62] dicente scire parum aut nihil ad virtutem prodesse.

Sed respondent adversarii intelligi de scientia in universali.

[22] *4.° probant,* quia agneli et primus homo nulla ignorantia praecedente peccaverunt, pro quo afferunt Div. Thomam 1 p, q. 63, a. 1 ad 4.

Sed adversarii negant antecedens et Div. Thomas ibi aliquem defectum inconsiderationis praerequirit ad peccatum angeli. Sed de his alias.

[22] Pro explicanda veritate, observandum est actum intellectus errare posse dupliciter: 1.° modo speculative, 2.° modo practice. Insuper nullus actus intellectus est tam particularis et tam practicus, qui non possit errare speculative et practice. Exemplum sit hoc iudicium intellectus: hic et nunc istae pecuniae attentis omnibus rationibus utrinque propositis a me accipiendae sunt. Hic, inquam, actus, quamvis ex se sit summe practicus, potest errare speculative, si non sit conformis suo obiecto, sed per illum cognoscatur res esse aliter quam est. Et hanc veritatem aut falsitatem propterea voco speculativam, quia communis est omni actui intellectus et ex modo veritatis non pendet ab exsecutione. Rursus ille idem actus potest esse practice falsus, si dirigat actum voluntatis malae, et haec falsitas in rigore practica consistit in concursu et causalitate quam habet actus intellectus respectu actus voluntatis, quaecumque illa sit. Vide quae dixi de certitudine practica et speculativa, ubi de conscientia, q. 19, a. 5, dub. 7 [63].

[24] 2.° Nullum inconveniens est aliquem actum intellectus

62. Parece tratarse del c. 2.° del libro 2.° *Aristotelis Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 15 al comienzo.

63 El modo de citar confirma nuestra sospecha de que Ruiz dejó manuscrito de toda la Prima Secundae. Cfr. nota 4.ª

de re agenda in particulari et cum omnibus circumstantiis esse verum speculative et tamen esse practice falsum. Exemplum sit homo qui cognoscat sive una sive pluribus intellectionibus quod significatur his *propositionibus*: accipere has pecunias hic et nunc, pensatis omnibus circumstantiis, est bonum utile, sed tamen habet turpitudinem furti, et excludit honestatem iustitiae et violat divinam legem, quae lex et honestas digna est ut hic et nunc omnibus his et aliis divitiis anteponatur. Hic homo considerat actu ea omnia quae requiruntur ad fugiendum furtum et quae sufficiunt ad furandum, et illa cognitio qua cognoscit furtum esse utile hic et nunc [F. 401] est vera speculative. Si tamen libere voluntas amplectatur furtum propter utilitatem propositam ab intellectu, efficietur eadem cognitio practice falsa, quia illa cognitio concurrit ad voluntatem furandi quasi, propositio obiecti, et illa cognitio quantum ad suam directionem aberrabit a vero bono ad quod dirigitur quaecumque cognitio intellectus speculative vera, cum absolute sit perfectio intellectus.

[25] 3.° Hinc sequitur talem errorem practicum esse in intellectu sola denominatione extrinseca, ex eo quod tali cognitione abutitur voluntas; nec mirum est practicum errorem extrinsecum esse intellectui. Nam cum veritas aut falsitas practica, de qua loquimur, consistat in ordine ad actionem moralem bonam causandam vel malam, et ista causatio pendeat praecipue a libertate voluntatis, poterit voluntas libere abutens actu intellectus facere, ut actus voluntatis sequens directionem intellectus secundum unam viam quam ostendit, aberret ab scopo.

[26] His suppositis sit 1.ª *conclusio*: *Peccatum potest esse in voluntate, quamvis intellectus actu consideret omnia quae opus sit considerare ad non peccandum, et quamvis nullus actus intellectus sit speculative falsus.*

*Probatur* 1.° quia, si aliquod iudicium falsum praerequiritur ad peccatum, maxime quod adversarii dicunt et videtur dicere Div. Thomas q. 77, a. 2 et q. 78 a. 1 ad 1 et utrobique explicat Caietanus [64] et Medina [65] et Aegidius [66] citatus, videlicet, ut quando peccatur ex passione, iudicet intellectus hanc fornicationem hic et nunc esse bonam et eligendam, non considerando

64. Tom. 7.° de la edición Leonina de Sto. Tomás con los *Commentarii* de Caietano p. 64 y 72.
65. *In Primam Secundae* o. c. p. 410 "*Secundo dicit Caietanus*".
66. *In secundum librum Magistri Sententiarum* o. c. ibid., sobre todo p. 385.

an virtus castitatis sit bona et eligenda; at vero quando peccatur ex malitia, iudicet intellectus hanc fornicationem esse bonam et iudicet etiam castitatem hic et nunc esse bonum honestum, nihilominus iudicet praeferendam esse hic et nunc fornicationem castitati.

Quod autem non necessario praecedat in intellectu haec falsitas probatur quia homines, praesertim docti, non possunt habere tale iudicium sine haeresi, cum videant illud iudicium esse contra propositionem evidenter illatam ex principiis fidei; nam ex principiis fidei evidenter infertur hic et nunc hanc fornicationem non esse eligendam, cum de fide sit omnem fornicationem non esse eligendam, et nulla sit ratio excusans hanc fornicationem a malitia et [F. 401v] eadem ratione contra fidem est iudicare hic et nunc esse praeferendam fornicationem castitati.

Quare non videtur quomodo in peccato reperiri possit sine errore contra fidem illud ultimum iudicium practicum quod ad omnem actionem voluntatis requirit Bellarminus lib. 3 de gratia et libero arbitrio, cap. 8, propositione 6 in eius probatione [67]. Quomodo intellectus iudicet hic et nunc omnibus pensatis hoc obiectum esse mihi melius et utilius? Sed ait Medina [68] citatus non esse in intellectu iudicium affirmans fornicationem dignam esse ut hic et nunc eligatur, nec affirmans fornicationem secundum rectam rationem debere eligi, sed est iudicium affirmans fornicationem esse operi mandandam, quidquid in re sequatur. Qui actus (inquit), significatur his verbis imperativis, fac, furare, et similibus. Hoc idem videtur sentire Conradus [69] et Caietanus q. 77, a. 2 [70] et Capraeolus 3 d. 36, a. 3 [71].

[27] Sed contra hoc est: quia, exclusis duabus prioribus significationibus, nihil restat quod significari et affirmari possit hac propositione hoc est faciendum, nisi res futura quasi futura, ut multi praedicunt quae facturi sunt; hoc autem iudicium verum est, si postea sequatur peccatum et idem iudicium impertinens est ad peccandum, unde, quamvis foret falsum, non colligeretur inde ad peccatum praerequiri falsitatem.

---

67. *Controversiarum* o. c. n.° 15-17 p. 291.
68. ibid.
69. *In Primam Secundae* o. c. p. 600-601.
70. o. c. p. 64.
71. o. c. Tomus quintus (Turonibus 1904) p. 427-439.

Poterit etiam illa propositione Medinae [72] significari ad talem finem malum consequendum opus esse tale medium et hoc iudicium verum est, unde aperte reicitur sententia Hadriani [73] qqto. 4.ª, a. 1.ª, quatenus voce tenus admitit ignorantiam in intellectu ante omne peccatum; deinde quod Medina [74] ait significari verbo imperativi fac, nec verum est nec ad rem; tum quia imperium non necessario praecedit omnem electionem voluntatis, ut constat ex Div. Thoma supra, q. 17.ª a. 3.º c. et evidenter probatur, quia imperium est actus intellectus, supposita motione voluntatis a qua recipit virtutem movendi, unde ante huius [f] imperium necessario praecedit actus voluntatis quo eligitur res cuius exsecutio imperatur; tum etiam quia illud verbum imperativi, fac, non significat rem aliter quam est, ergo non habet ullam falsitatem speculativam; quamvis enim praecipiat intellectus, furare, adhuc nihil falsi asseritur; nam asseritur ordinatio intellectus ex motione voluntatis ut exsecutioni mandetur furtum, imo imperium nunquam potest esse falsum quoad formalem rationem imperii, quia praecipue significat resolutum decretum voluntatis, quod homo, nisi experiatur in seipso, non asserit per intellectum, praesertim quando urget exsecutio.

Hinc etiam constat ad peccatum consummandum opere exteriori, ad quod semper requiritur imperium intellectus, non requiri actum falsum, sed tantum requiritur iudicium affirmans hoc obiectum esse efficaciter volitum et propterea exsequ-[F. 402]endum, quod iudicium verum est, etiam quando exsequendum est peccatum, et hoc iudicium esse actum imperii ostendi in disp. de praedestinatione.

[28] *2.º probatur* conclusio quia si voluntas non posset eligere aliquod obiectum, nisi supposito iudicio practico et ultimo affrmante illud obiectum hic et nunc omnibus pensatis esse absolute melius et convenientius, sequeretur nullam libertatem esse in voluntate formaliter, sed esse formaliter in intellectu, vel nullam libertatem esse in homine; consequens autem esse absurdum supponimus aliunde, vide Bellarminum tom. 3.º controver-

f Lectura dudosa.

72. o. c. p. 410 "*Secundo dicit Caietanus*".
73. Cfr. nota 31.ª
74. o. c. ibid.

siarum de gratia et libero arbitrio, lib. 3.° cap. 8.°, propositione 5.ª [75], et Suarez 1.° tom. metaph. disp. 19.ª, sec. 5.ª [76], qui auctoritate Patrum et naturali ratione confirmant libertatem esse formaliter in sola voluntate, sed in intellectu libertatem esse ut in radice. Sequela probatur, quia positis ab intellectu duobus obiectis repugnantibus veluti honestate iustitiae et utilitate alienae pecuniae, si voluntas non potest amplecti nisi illud obiectum quod intellectus dictaverit hic et nunc esse absolute melius, atque intellectus ita dictet honestatem iustitiae esse absolute meliorem furto hic et nunc, voluntas tunc non poterit peccare eligendo furtum; et e contra, si intellectus dictet utilitatem alienae pecuniae hic et nunc esse praestantius bonum, non poterit voluntas retinere iustitiam; quare, ut minimum, tollitur libertas quoad specificationem, imo etiam tollitur quoad exercicium, quia eadem ratione, dato illo iudicio de meliori bono, non poterit voluntas se continere ab electione illius, ut fatentur auctores oppositae sententiae, praesertim Medina [77] et Bellarminus late 3.° de gratia et libero arbitrio cap. 8.° propositione 6.ª [78].

[29] *Confirmatur 1.°* quia libertas consistit in hoc quod, positis omnibus praerequisitis ad operandum, voluntas possit non operari; sed unum ex requisitis est iudicium ultimum practicum, secundum hos DD., et illo posito non potest voluntas non operari, ergo non est libera.

[30] Sed *Medina* [79] *respondet* voluntatem non esse liberam ex suppositione quod manet iudicium practicum intellectus, esse tamen liberam absolute, quia potest mutare iudicium practicum. *Haec solutio* sibi et veritati repugnat: 1.° quia si voluntas, habens iudicium practicum verum quod praeferenda sit iustitia, potest movere intellectum, ut iudicet hic et nunc praeferendam esse utilitatem alienae pecuniae, [F. 402v] iam voluntas potest eligere malum et peccare sine iudicio falso praesupposito: quia actus quo voluntas voluit mutare iudicium intellectus non supposuit aliud iudicium practicum falsum, sed verum, videlicet praeponendam esse hic et nunc honestatem iustitiae.

75. o. c. ibid. n.° 8-14 p. 290-291.
76. *Metaphysicae disputationes*. *Opera omnia* (ed. Vivès) Tom. 25 p. 714-719.
77. o. c. p. 410.
78. o. c. ibid. n.° 15-21, especialmente n.° 19 p. 291.
79. o. c. p. 410.

2.° quia saepe voluntas non poterit mutare iudicium intellectus, quia evidens est et tenaciter haerens, et tunc necessario voluntas amabit quod dictatur ab intellectu, et nihilominus peccare poterit, adhibendo conatum ut mutet iudicium verum in falsum, ut eo modo peccare possit, ac propterea desiderio mutandi iudicium, non secuta illius mutatione, peccabit.

3.° ut universalius refutetur haec et similes evasiones, sic argumentor: vel iudicium intellectus potest aliquando habere libertatem formaliter, praecisso omni actu voluntatis, ita ut intellectus possit iudicare hoc aut illud esse eligendum, et hoc iudicium ferat intellectus quasi pro suo libito et non pro rationis momento nec pro inclinatione voluntatis, et hoc ex se constat esse falsum et impugnatur locis paulo superius citatis; vel iudicium intellectus nunquam est liberum nisi denomiantione extrinseca ab actu libero voluntatis inclinante ad illud iudicium, et hoc impossibile est nisi detur aliquis actus voluntatis qui sit liber ratione sui et non sequatur necessario ex praesupposito iudicio practico, alias procedemus in infinitum, nisi demus actum qui sit primus, qui potuit non esse datis omnibus requisitis ad operandum; vel iudicium practicum nullo modo est liberum, sed prorsus necessarium, et tunc actus voluntatis qui necessario sequitur ex iudicio erit necessarius. Unde evidens est, ut maneat libertas voluntatis, concedendum esse, posito iudicio ultimo practico, voluntatem posse agere et non agere. Alia circa praesentem rationem vide apud Suarez tom. 1.° metaph. disp. 19.ª sec. 6.ª [80].

[31] 3.° *probatur* conclusio, quia, ut voluntas eligat furtum relicta iustitia, satis est per intellectum iudicare hic et nunc alienam pecuniam esse utilem, quamvis simul adsit iudicium dictans iustitiam esse bonum altius et dignius ut ametur, ergo ad peccandum non est necessarium praecedere errorem in intellectu. Antecedens probatur quia, quamvis iudicium intellectus praerequiratur ad actum liberum voluntatis, sed [F. 403] non requiritur iudicium quod determinet voluntatem, sed tantum iudicium proponens bonum quod possit amari et non amari, quod Div. Bernardus lib. de gratia et libero arbritrio recte probat his verbis: *est ratio data voluntati, ut instruat illam, non ut destruat: des-*

80. *Metaphysicae disputationes. Opera omnia* (ed. Vivès) *Tom.* 25 p. 718-724.

*trueret autem, si necessitatem ullam imponeret, quominus pro arbitrio suo sese volveret* [81].

[32] *Confirmatur*, quia, quamvis iustitia proponatur ut bonum maius et amabilius, adhuc est bonum finitum et imperfecto modo a nobis cognitum, ergo non necessario rapit voluntatem, sed relinquit libertatem, ut aliud minus bonum eligatur.

[33] *4.° probatur*, quia, si non possemus peccare nisi exsistente in intellectu errore aut inconsideratione eius rei quam opus est considerare ad vitandum peccatum, sequeretur hominem fidelem facile compelli posse ne peccet, etenim facile est homini praesertim acuti ingenii et audienti ita proponere res, ut impossibile sit illum errare; si enim illi dicas: de fide est fornicationem esse bonum longe minus Dei gratia et similiter hanc fornicationem hic et nunc, et urgeas vi conscientiae et ille libenter audiat, non poterit non iudicare ita esse; constat autem multos homines similem doctrinam audire et docere quando retinent propositum peccandi. Ergo exsistente hac consideratione potest homo peccare.

Quod autem ait Aristoteles 7.° ethicorum cap. 3.° [82] et Div. Thomas infra q. 77.ª a. 2.° fine et alii citati, videlicet eiusmodi homines non intelligere illas propositiones quas ore proferunt, quia sunt veluti ebrii, valde indicat quomodo accipienda sit eorum sententia. Nam, in primis, hi doctores non loquuntur de peccante ex malitia, sed de peccante ex passione; quare peccans ex malitia poterit eas propositiones intelligere, cum non sit ebrius ex passione. Deinde, evidens est peccantem ex passione non esse simpliciter ebrium, sed quedammodo; quapropter dictum illud limitandum est, ut, qui passione affectus est, non tam bene percipiat sensum boni dictaminis quod ore profert, quia aliquo modo ebrius est, verumtamem absolute percipiet talem veritatem. Vide infra q. 77.ª, a. 1.° et 2.°.

[34] *5.° probatur*, quia homini docto plerumque erit impossibile habere errorem quem fingit [F. 403v] opposita sententia, nam docto statim venit in mentem hanc propositionem, haec fornicatio hic et nunc est facienda, opponi contradictorie illi pre-

---

81. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. Cap. 2.° n.° 2 PL. 182, 1003: "*ideo trueret autem, si necessitatem ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret*".

82. *Aristotelis Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 78-79, especialmente n.° 7.°-8.°

positioni quam actu credit de fide, omnis fornicatio non est facienda, et impossibile est simul assentiri duabus contradictoriis.

Sed respondet Div. Thomas q. 77.ª, a. ad 4.um passionem impedire posse quominus homo advertat illationem et oppositionem. Sed hoc temperandum est sicut doctrina Aristotelis nuper tradita, quia evidens est aliquem ex passione peccare, sed non adeo absorberi passione, ut nequeat advertere veritatem evidentem et saepe a se auditam, et praeterea saltem ille qui peccat ex malitia animadvertet praedictam illationem et oppositionem.

Sed respondet Caietanus [83] et Medina [84] illas contradictorias non esse eiusdem de eodem, nam illa (inquiunt) propositio universalis dicit fornicationem secundum se non esse faciendam, at vero propositio particularis dicit omnibus circunstantiis pensatis esse faciendam fornicationem.

Sed instauratur argumentum. Nam doctus vir facile animadvertit de fide esse in nulla unquam circunstantia, pensatis omnibus rationibus, faciendam esse fornicationem et huic propositioni manifeste contradicit illa particularis propositio hic et nunc facienda est fornicatio, omnibus pensatis.

[35] *6.ª*, quia contingit hominem peccare plena deliberatione. Sed ad plenam deliberationem opus est actuali consideratione omnium circunstantiarum a quibus pendet deliberatio, ergo cognita in particulari turpitudine huius actus et honestate oppositi et excessu huius boni honesti super hanc delectationem, homo peccat aliquando.

[36] *7.ª*, quia contingit aliquem quando actu peccat actu iudicare se peccare hic et nunc et inepte agere et contra rectam rationem, ut omnes DD. supponunt in materia de conscientia, supra q. 19.ª, a. 5.º

[38] *2.ª conclusio*: *omnis peccans habet actum intellectus falsum practice*. Probatur ex dictis ante conclusionem primam. Quia vide licet actus practice falsus est, qui dirigit electionem aberrantem a vero bono. Sed semper debet esse in intellectu aliquis actus dirigens illam electionem et ostendens aliquam bonitatem in

83. o. c. p. 64, "*V*".
84. o. c. p. 410 "*Secundo dicit Caietanus*".
84 bis. R. P. DIDACI RUIZ DE MONTOYA... E SOC. JESU *Commentarii ac Disputationes... De Providentia praedefiniente...* Lugduni 1631 p. 84-191.

obiecto, ergo semper erit actus, qui sit practice falsus. Sed recole hunc actum intellectus non esse falsum practice ex se, cum ex se sit bona et appetenda cognitio [F. 404] vera boni utilis, sed fit falsus practice ex libertate voluntatis abutentis.

[39] Hinc explicandae sunt auctoritates S. Scripturae, Sanctorum Patrum, Aristotelis, Div. Thomae et graviorum DD., dum dicunt omne peccatum continere errorem aut ignorantiam intellectus.

Et 1.° explicari possunt de praedicto errore practice.—*2.°* intendunt ideo homines peccare communiter, quia rapiuntur amore inferiorum bonorum, ne superiora considerent tam attenta et profunda cognitione, quae sufficeret, ut illorum plurimos deterreret a peccando, imo ex speciali Dei auxilio tam viva et clara potest esse cognitio earum rationum quae a peccatis revocant, ut, illa manente, infallibile sit hominem nunquam esse peccaturum mortaliter, ut dictum est a me in disp. de praedefinitione praesertim q. 4.ª et 5.ª Vel 3.° illa testimonia innuunt ex defectu perfectissimae cognitionis, quae est in visione beatifica, provenire peccata, quia nullus offenderet Deum, si illum clare videret. Vel 4.° a Sancta Scriptura et Patribus actus voluntatis appellatur error, falsitas, stultitia et insipientia, quia ratio quae dictaret illud opus absolute esse eligendum, erraret [g], unde dicitur quasi obiectivus error.

[40] Ad 4.am autem rationem Caietani [85] respondetur negando antecedens, sufficit enim intellectum affirmare delectabilem esse fornicationem, ut illam eligere possit voluntas, nec opus est dictare intellectum fornicationem digniorem esse ut eligatur.

[41] Ad 5.um Medinae [86] respondetur negando sequelam, tum quia multis sceleribus crescunt passiones et obnubilatur ratio, quia unusquisque iudicat sicut affectus est, *2.°* licet omnino perfectus esset intellectus sceleratissimi hominis quoad veritatem speculativam, non tamen quoad veritatem practicam et quoad actus voluntatis, qui etiam requiruntur ad complementum prudentiae, quae pendet ex intentione finis.

---

g *Ms* errare.

85. Parece tratarse del Comentario al art. 2.° de la q. 77 o. c. p. 64 n.° I y V.

86. o. c. p. 409-410 "*Ultimo, si existente omni veritate*". Cfr. supra n.° [16] *Argumentum Medinae*".

[42] Ad 6.um respondetur distinguendo primum consequens, nam cum petitur ratio propter quam voluntas eligit hoc obiectum potius quam illud, vel petitur ratio quae determinet physice voluntatem, et haec ratio repugnat libertati, vel petitur ratio propter quam rationabiliter operatur et haec ratio non potest dari quando peccat, vel petitur ratio propter quam voluntas potest eligere et non eligere malum et huius redditur, quia proposita sunt illi bona per cog-[F. 404v]nitionem imperfectam, qua supposita potest pro sua libertate accipere minus bonum relicto maiori.

Et quando Bellarminus infra [87] [dicit] electionem carere iudicio et obiecto, negamus consequentiam, quia obiectum voluntatis in actione peccati est minus bonum quod amatur et iudicium intellectus est quod dictat illud bonum, etiamsi minus sit quam aliud bonum, amari posse, relicto maiore.

Ad confirmationem respondetur non valere consequentiam, alioqui omnes actus voluntatis essent necessarii, unde in actibus liberis voluntatis non est asserenda ea connexio cum iudicio quam habent actus necessarii voluntatis.

## Dubitatur 2.° Utrum ignorantia causet aliqua peccata.

[43] *1.° conclusio*: *Ignorantia causat aliqua peccata*, ut constat Levi. 4.° et 5.° et 22 [14]; Num. 15 [h] [22-29]; 2 Mach. 11 [31]; Act. 3 [17] et alibi saepe, docet Div. Augustinus de natura et gratia cap. 63.° et 3.° de lib. arb. cap. 18.° [88]. Plato lib. 34.° dialog. 9.° de legibus longe a principio [89]. Aristoteles 3.° ethicorum cap. 1.° [90]. Div. Thomas hic, ubi Conradus [91]. Caietanus [92], et alii communiter scholastici 2.° d. 22.°, ubi Durandus q. 3.° [93].

h *Ms* 13.

87. o. c. ibid. n.° 16 p. 291.

88. *De natura et gratia Liber unus*. PL. 44. 284-285. CSEL. 60. 289-291. La cita del *De libero arbitrio*. 3. 18 PL. 32. 1295-1296 contiene la doctrina que afirma Ruiz. En cambio, el *de natura et gratia* no vemos cómo la contenga.

89. Platonis *Opera* (ed. F. Didot) Paris 1846. *De legibus* lib. 9.° 863b-d. o. c. tom. 2.° p. 426.

90. o. c. ibid. p. 24-26, sobre todo nn. 13ss.

91. *In Primam Secundae* o. c. p. 586-588.

92. En la q. 76.ª a. 1.° tanto Sto. Tomás como Caietano en el Comentario defienden que la ignorancia causa pecados. O. c. p. 53.

93. *In Sententias* o. c. fol. 167.

Bonaventura a. 2.° q. 1.ª [94], Chartusianus q. unica [95], Gabriel q. 2.ª [96], Aegidius q. 2.ª, a. 3.° [97], Alexander 2.ª p. q. 129.ª [98], Div. Antoninus 1.ª p. tto. 6.°, cap. 1.° § 1.ª [99], Hadrianus qqto. 4.° [100], Corduba lib. 2.° de ignorantia q. 7.ª [101].

|44| *Probatur*, quia contingit aliquem ea animi dispositione peccare, ut aliquid faciat quia putat sibi licere, quod si existimaret esse peccatum, aut esse tam grave peccatum ut est, non committeret illud, quantum est virtute praesentis volitionis et propositi; ergo huic homini causa peccandi est ignorantia. Probatur consequentia, quia causa peccandi est quod removet prohibens peccatum.

|45| Hinc sequitur *2.ª conclusio* Div. Thomae et aliorum DD.: *Ignorantia est peccati causa per accidens*, videlicet, est causa ut removens scientiam, quae, si adesset, removeret peccatum, sicut removens trabem est causa descensus lapidis, unde I Cor. 2 |8| *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent*. Quod praeterea confirmatur, quia ignorantia est nihil et malum: at vero malum non potest esse causa per se, sed per accidens, supra q. 75.ª. Praesertim cum peccati malitia non causetur, nisi quatenus causatur actus positivus a quo resultat malitia, et actus positivus non possit per se causari ab ignorantia.

|46| Sequitur etiam *3.ª conclusio*: *Non omnis ignorantia coexistens peccato, est causa peccati, etiamsi ratione illius ignorantiae ignoretur peccati turpitudo*. Contingit enim saepe eum qui init contractum usurarium, quem tamen existimat esse licitum, ita actualiter esse affectum [F. 405] lucro illius contractus, ut lucrum actu praeferat honestati iustitiae, et virtualiter paratus sit ita negotiari, quamvis constet esse illicitum contractum et

94. *Opera omnia* (ed. Quaracchi) Tom. II dist. 41.ª En el art. 1.° de dicha distinción no se encuentra nada que se relacione con la afirmación de Ruiz. Ciertamente en el *Dubium III super litteram Magistri* se halla algo sobre la ignorancia causa de involuntario p. 056-057.

95. D. DIONYSII CARTHUSIANI *Liber secundus* (es el comentario al 4.° lib. de las Sentencias) Coloniae 1535 p. 414-417.

96. *Epitome et collectorium* o. c. q. 2.ª Nota 3.°.

97. *In secundum librum Magistri Sententiarum* o. c. p. 205-207 y *Dubium I literalis* p. 207-209.

98. 2.ª p. q. 112.ª (cfr. nota 10.ª), o. c. fol. 291v-293v.

99. *Repertorium literale summae* DIVI ANTONINI *archiepiscopi florentini*. Lugduni (sin año) fol. 75v-76r.

100. o. c. fol. 73v.

101. o. c. p. 47-49.

tunc ignorantia non est causa peccati, sed dicitur ignorantia concomitans, de qua in a. 2.° Ita Div. Thomas hic ex Aristotele 3.° ethicorum cap. 1.°, Div. Antoninus et alii DD. citati et citandi communiter.

[47] Sed *contra primam conclusionem obiicio 1.°*, quia nihil est causa peccati nisi quod causat eius conversionem, scilicet actum positivum. Sed ignorantiam pertinet ad aversionem, ergo non causat peccatum.

*Respondetur* distinguendo minorem. Etenim, licet ignorantia vere sit aversio ab obiecto vero, nihilominus, ut sic, destruit formaliter conversionem intellectus ad obiectum verum et ex hac ratione tollit conversionem voluntatis ad bonum ex cuius remotione resultat actus positivus peccati quasi ex causa per accidens.

[48] *2.°*, quia ad omne peccatum requiritur cognitio intellectus sicut ad omnem actum actum voluntatis. Sed ignorantia tollit cognitionem, ergo potius tollit peccatum et non est causa illius.

*Respondet* Div. Thomas ad 3.um: ignorantia de qua hic loquimur non tollit omnem cognitionem, sed relinquit eam quae sufficit ut eliciatur actus, ut si cognoscas utilem tibi esse contractum, nescias tamen esse iniustum. Quomodo autem nihilominus imputetur id quod ignoratur, vide infra a. 3.° dub. 6.° et 7.°

[49] *3.° arguitur contra secundam conclusionem*, quia aliquando error est per se causa actus positivi peccati; ergo non semper est causa per accidens. Probatur antecedens in tyrannis qui persequebantur Apostolos, quia arbitrabantur obsequium se praestare Deo [102], in quibus sic arguitur: iudicium de fine est causa per se actus intendentis illum finem, ergo error, quo tyranni iudicabant persecutionem christianorum esse obsequium Dei, erat causa per se volitionis persequendi propter illum finem.

*Respondetur* hunc errorem considerari posse dupliciter: 1.° modo in quantum proponit finem quem intendendebant tyranni, et ut sic, est per se causa actus intendentis talem finem; alio modo potest considerari ut error est, et ut excludit veram cognitionem, et, ut sic, est causa per accidens actus ut removens prohibens. —Quod *si instes*: in ratione proponendi finem includitur falsitas et repugnantia cum vero—, *respondeo* non esse curan-

102. Ioh. 16, 2.

dum de hoc, dummodo ratio propter quam movet per se ad actum positivum non sit quia falsitatem includit, sed quia proponit finem quem actus intendit.

**Dubitatur 3.° Quae ignorantia possit esse causa peccati.**

[50] [F. 405v] Praecipue quaeritur de ignorantia invincibili, quam aliquando esse peccati causam affirmare videtur Caietanus [103] in praeesnti. Sed licet quaestio sit de nomine, melius loquuntur qui negant, ut Hadrianus qqto. 4.° [104] Castro de lege poenali cap. 14.° ante 1.am conclusionem [105], Valentia disp. 6.ª, q 6.ª puncto 1.° [106], Medina [107] et Zumel hoc articulo [108].

[51] Et ratio est, quia, quamvis ignorantia antecedens, etiamsi invincibilis fuerit aliquando, sit causa actus, nihilominus non est causa peccati, tum quia actus voluntatis secutus illam ignorantiam est essentialiter bonus, supra q. 18.ª, a. 5.°, dub. 3.° et 4.°, quare non deficit illi sola imputabilitas ut sit peccatum, ut supponit Caietanus hic [109], sed deest illi essentialis ordo ad obiectum turpe, tum etiam quia licet aliquis actus exterioris potentiae, ut intellectus vel appetitus sensitivi, procedens ex ignorantia invincibili, sit essentialiter inordinatus, talis tamen non est dicendus peccatum, quia non procedit a mala voluntate, a qua tantum possunt accipere denominationem peccati.

[52] Hinc constat falsum esse quod responderé posset aliquis dicens illam ignorantiam invincibilem esse causam peccati, quia causat actum qui esset peccatum, si non esset talis ignorantia, imo potius dicendum est e contra, ideo non causare peccatum quia causat actum, qui propterea non est peccatum, quia causatur ab ignorantia et qui nullo modo esset in homine sic afecto nisi propter ignorantiam.

[53] Hinc colligitur ignorantiam quae proprie dicitur an-

103. o. c. ibid. p. 53.
104. o. c. fol. 73v.
105. o. c. p. 570-577.
106. GREGORII DE VALENTIA *medinnensis e Societate Iesu Commentariorum Theologicorum Tomi quatuor. Tomus Secundus complectens omnia Primae Secundae D. Thomae Theoremata.* Lugduni 1603, col. 581.
107. o. c. p. 399 (q. 76.ª a. 1.°).
108. F. ZUMEL *In Primam Secundae Comentarii. Tomus Primus.* Salmanticae 1594 p. 341-344, sobre todo p. 343.
109. o. c. ibid. p. 53.

tecedens non esse causam peccati, nam haec debet esse omnino involuntaria, ita ut nec directe nec indirecte volita sit, alias in quantum volita erit consequens voluntatem; at vero ignorantia quae nullo modo est volita, est invincibilis. Vide de hoc Div. Thomam supra, q. 6.ª, a. 8.°

Rursus ignorantia quae ita consequitur voluntatem aut comitatur illam, ut nullam volitionem antecedat ut causa illius, non potest esse causa peccati, quia iam supponit factum esse peccatum, aut fit peccatum, independenter ab ignorantia, unde illa tantum ignorantia erit causa peccati, quae partim antecedit partim vero consequitur voluntatem; antecedit quidem ut causa volitionis quae est peccatum, et sequitur ut volita, sive per eamdem sive per aliam volitionem.

Haec igitur ignorantia vincibilis et partim antecedens partim consequens potest esse causa peccati, idque sive sit defectus scientiae habitualis sive sola oblivio seu inconsideratio actualis sive sit per meram privationem scientiae sive per positivum errorem sive sit circa rem in universali sive circa rem in particulari ac denique si-[F. 406]ve sit ignorantia iuris, ut si filius ignoret esse peccatum mortale expendere paterna bona invito patre, sive sit ignorantia facti, ut si filius ignoret, an haec res quam expendit pertineat ab bona paterna vel ad proprium peculium.

## Art. 2.ª

### Utrum ignorantia sit peccatum.

[54] Aliquando esse peccatum est de fide I Cor. 14 [38] *si quis ignorat, ignorabitur*; Ps. 24 [7] *delicta iuventutis meae et ignorantias meas ne memineris*; Eccli 23 [3] *ne accrescant ignorantiae meae, nec multiplicentur delicta mea*. Optimus locus habetur Isaia 28 ab illis verbis *verum ii quoque prae vino nescierunt* [v. 7ss].

Sed ut explicetur quando ignorantia sit peccatum, notandum est ignorantiam aliam esse invincibilem, videlicet earum rerum quas homo non potest scire, quae ideo dicitur invincibilis, quia studio superari non potest et de hac sit

[55] *1.° conclusio*: *Ignorantia invincibilis non est peccatum. Probatur* evidenter, quia omne peccatum vitare possumus, cum sit liberum; sed hanc ignorantiam vitare non possumus.

*Confirmatur*, quia inflicta est haec ignorantia ut poena originalis peccati, ut docet Augustinus in enchiridio cap. 27.° [110] et Hugo de S. Victore apud Alexandrum 2 p. q. 122. membr. 2 [111]. Sed nullum peccatum est nobis inflictum, ergo ignorantia invincibilis non est peccatum.

[56] *2.° conclusio*: *Non omnis ignorantia vincibilis est peccatum. Probatur* evidenter, quia earum [rerum] ignorantia quas non tenemur scire, non est peccatum, licet eam vincere possimus, ut ignorantia geometriae iis quibus ratione muneris non incumbit geometria.

[57] *3.° conclusio*: *Omnis et sola ignorantia vincibilis rei quam teneris scire est peccatum*. Constat evidenter, quia qui tenetur scire et potest, et negligit scire, peccat.

[58] Tres praecedentes conclusiones tradunt communiter DD., Aristoteles 3.° ethicorum, cap. 1.° [112], Div. Thomas in praesenti, Albertus 2.ª p. tract. 14.°, q. 88.° c. [113], Alexander 2.ª p. q. 129.ª memb. 1.° [114] Div. Bonaventura 2.° d. 22.ª a. 2.°, q. 2.ª [115] et Ricardus ibidem [116], Durandus q. 3.ª [117], Carthusianus q. unica [118]. Colligitur ex Div. Augustino relato cap. finali d. 37.ª et cap. apostolicae de clerico excommunicato et cap. 2 de constitutionibus in VI.° [119] et lege culpae Digesto de regulis iuris et lege latae culpae Digesto de verborum significatione [120], in quibus locis idem docent communiter iuris DD.

---

110. *Enchiridion ad Laurentium*. PL. 40. 245.

111. 2.ª p. q. 112.ª (cfr. nota 19.ª) memb. 1.° (no 2.° como dice el Ms) o. c. p. 291v.

112. *Aristotelis Opera* (ed. Didot) vol. 2.° p. 78-79.

113. *Summa Theologica* (ed. Vivès *tom.* 33.°) l. c. o. c. p. 160-161.

114. cfr. nota 111.ª

115. o.° c. ibid. p. 524-525.

116. *Clarissimi Theologi Magistri* RICARDI DE MEDIAVILLA O. M. C. *Super quatuor libris Sententiarum Quaestiones subtilissimae*. Brixiae 1501. p. 277-278.

117. o. c. ibid. fol. 167.

118. D. DIONYSII CARTHUSIANI *Liber secundus* (comentario al 4.° de las Sentencias) Coloniae 1535 p. 414-417.

119. c. 1. D. XXXVII, c. 16. El texto citado es del AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, q. 67. PL. 35.2262. - c. 9. X, *de clerico excommunicato* V, 27; c. 2, *de constitutionibus* V, 2 in VI°.

120. Dig. lib. 50. tit. 17. 98a; lib. 50. tit. 16.6§.

[59] **Dubitatur 2.° Utrum ignorantia sit peccatum ratione sui vel potius ratione negligentiae adiunctae.**

**Ubi an sit peccatum speciale.**

[F. 406v] *Prima sententia* ait esse peccatum ratione sui, ita Altisiodorensis lib. 2.°, trac. 29.°, cap. 1.°, q. 2.ª [121], Alexander 2.ª [p] q 129.ª memb. 1.° [122], Div. Thomas 2.° d. 22.ª, q. 2.ª a. 1.°, c., Antoninus 1.ª p. tto. 6.° cap. 1.ª § 1.ª [123], Dionysius Carthusianus 2.° d. 22.ª, q. unica, col. 4.ª [124], oppositam oppinionem vocans ineptam, Medina [125] et Zumel [126] in praesenti.

[60] *Secunda sententia* ait ignorantiam non esse peccatum secundum se, sed ratione negligentiae quae illam antecedit ut illius causa; hanc refert Div. Thomas loco citato et tenet in praesenti a. 2.° in corpore et ad 3. et 2.ª 2.ªe, q. 53.ª a. 2.° ad 2.: Altisiodorensis lib. 2.°, trac. 29.° cap. 1.° q. 2.ª [127]; Alexander 2.ª p. q. 129.ª, membr. 1.° [128]; Antoninus 1.ª p. tto. 6.°, cap. 1.° § 1.ª [129] et communiter DD. 2.° d 22.ª, ubi Bonaventura a. 2.°, q. 2.ª [130], Durandus q. 3.ª [131], Maior q. 2.ª [132], Ricardus a. 2.°, q. 2.ª [133], Conradus [134] et Caietanus [135] hic, Sylvestrina *ignorantia* § 8.ª dub. 3.° [136], Castro 2.° de lege poenali cap. 14.°, versic. *ignorantia so-*

121. G. ALTISSIODORENSIS, *Summa super IV libros Sententiarum*. Parisis 1500. *In Secundum*, tract 29.°, c. 1.°, quaestio 1.ª fol. 92, col. 1.ª *Solutio: dicimus quod proprie loquendo nulla ignorantia est peccatum et nulla scientia virtus.*

122. cfr. nota III.ª

123. o. c. (nota 90.ª) ibid.

124. o. c. p. 415-416.

125. o. c. p. 401-402.

126. o. c. p. 345-354, sobre todo p. 348 s.

127. G. ALTISSIODORENSIS o. c. fol. 92.° col. 3.ª

128. 2.ª p. q. 112 (cfr. nota 19.ª) memb. 1.° o. c. fol. 291 v.

129. *Repertorium literale summae* DIVI ANTONINI, o. c. fol. 75v-76r.

130. Se trata de la *dist. 22.ª a. 2.° q. 2.ª, Conclusio, ad 4.* p. 524-525.

131. *In Sententias* o. c. fol. 167 en la *responsio*, y *ad 2.*

132. IOANNIS MAIORIS *in Secundum Sententiarum Disputationes Theologicae*. Parisiis 1528 fol. 50r-60v, especialmente en el fol. 60r.

133. *Super quatuor libris Sententiarum Quaest. subtiliss.* o. c. p. 277-278.

134. *In Primam Secundae S. Thomae* o. c. p. 580-590.

135. Tom. 7. (*S. Thom. Aq. Opera omnia*. Romae 1892) p. 54.

136. *Summae Silvestrinae, quae Summa Summarum merito nuncupatur Pars 2.ª a* R. P. SYLVESTRO PRIERATE O. P. Lugduni 1585. Lo que Ruiz llama *dubium 3.* está en el párrafo 8.° que comienza *Tertio quaeritur*, p. 10.

*lum facti* [137], Covarruvias *regula possessor* p. 2.ª § 7.° n.° 7.° [138], Corduba lib. 2.° de ignorantia, q. 6.ª conclusione 2.ª [139]; videtur esse Almaini 1.° moralium cap. 5.° [140]. Utriusque sententiae rationes praecipuas afferemus pro conclusionibus sequentibus et aliae solventur postea [i].

Recolendum est ex superiori quaestione 74.ª a. 2.° dub. 3.° [141] cum de ratione intrinseca peccati agitur, disputari posset primum de intrinseca deformitate a ratione, sublata imputabilitate, et praeterea de imputabilitate.

[61] *1.ª conclusio certa*: *Nulla ignorantia est ratione sui imputabilis ad culpam, sed ratione negligentiae exsistentis in voluntate, quia, videlicet, voluntas omittit habere actum quo deberet movere intellectum ad investiganda ea quae scire tenetur.* Ita docet aperte Div. Augustinus 3.° de libero arbitrio cap. 24.° dicens: *non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras* [142]; et Div. Ambrosius in id Lucae 12 [47]: *servus sciens* [j] *voluntatem domini sui etc.*, ait: *qui cum possent scire, si vellent studium adhibere, nolunt, non nescientes, sed contemptores iudicabuntur* [143]. Idem fere Theodoretus ibidem [144], et hoc tantum intendit Div. Thomas et Alexander citatus, quamvis alii DD. aliquid amplius intendant. Favet Glossa in id ad Rom. 2 [2]: *scimus quoniam iudicium est Dei* [k] etc. dicens: *ignorantia in his [qui] intelligere noluerunt, peccatum est* [145].

i *Ms* afferendo pro conclusionibus sequentibus et aliae solventur postea.
j *Vulgata Clementina* Qui cognovit.
k *Vulgata Clementina* Dei est.

137. *De potestate legis poenalis.* El lugar exacto con las palabras que cita Ruiz no lo hemos encontrado. En la p. 595 se contiene la doctrina.

138. DIDACI COVARRUBIAS A LEYVA TOLETANI, *episcopi Segobiensis omnium operum Tomus 2.* Salmanticae 1577. *In regulam "possessor malae fidei". 2.ª Pars relectionis paragr. 7.° n.° 7.°* p. 833-834.

139. *Quaestionarii theologici Liber Secundus* o. c. p. 44-46.

140. *Moralia* o. c. fol. 12-15.

141. Cfr. J. V. DE ALDAMA, *El tratado de Ruiz de Montoya sobre el pecado original, según un manuscrito de Salamanca.* Estudios Eclesiásticos 11 (1932) p. 124-130.

142. PL 32. 1305-1307. No es el c. 24 de la ed. de Migne el que cita Ruiz, sino el 22 (col. 1302-1303), donde claramente se contiene la sentencia que atribuye a San Agustín.

143. S. Ambrosio no comenta en su *Expositio Evangelii Lucae* este pasaje.

144. Ni en comentario a S. Lucas, que no existe, ni en las Cadenas encontramos esta cita de Teodoreto.

145. *Textus bibliae cum* GLOSSA ORDINARIA, *Nicolai de Lyra postilla, Morali-*

[62] Ratione *probatur*, quia imputabilitas pendet a voluntario et libero, quod est proprium voluntatis, ergo ignorantia non potest esse imputabilis ad culpam, nisi ratione negligentiae exsistentis in voluntate.

*Confirmari potest* eisdem rationibus quibus supra [F. 407] q. 74.ª, a. 5.° probata est 2.ª conclusio [146].

Hinc constat ignorantiam non esse actum internum peccati, sed actum externum secundum dicta in q. 20.ª a. 1. et 2.° [147].

[63] 2.ª *conclusio*: *Aliqua ignorantia habet essentialem turpitudinem, secluso omni actu voluntatis.* Haec conclusio evidens est in errore positivo, qui solet appellari ignorantia pravae dispositionis, et probatur, quia error essentialiter est contrarius veritati, quae veritas essentialiter est bonum rationis et eius perfectio, ac proinde error est contra rationem et turpis.

At vero ignorantia purae negationis, videlicet, quando nullus actus falsus est in intellectu, sed solum est privatio scientiae quam quis tenetur habere, difficilius est et distinctione indiget.

[64] Sit ergo 3.ª *conclusio*: *Privatio cognitionis speculativae quam quis tenetur habere ut per illam honoret Deum, v. gr. articulorum fidei, illa erit intrinsece turpis ratione sui secluso ordine ad voluntatem. Explicatur et probatur*, quia si aliquis actus est essentialiter honestus et praeceptus propter suam honestatem intrinsecam et non propter honestatem alterius actus, privatio talis actus est essentialiter turpis. Sed actus fidei seu cognitionis Dei circa praecipua mysteria est praeceptus propter suam honestatem intrinsecam propter quam cedit in honorem Dei, et non est praeceptus praecisse propter honestatem alterius actus honesti, ergo carentia praedicti actus fidei, quando debet haberi, erit essentialiter urpis.—Aut dicant adversarii qua alia ratione privatio possit esse turpis ratione sui.

[65] *Confirmatur* 2.ª quia talis ignorantia ex hoc praecisse dicit privativam oppositionem cum recta ratione, ergo turpitudinem.

Haec conclusio non solum intelligenda est de ignorantia actuali, quae est privatio scientiae actualis, sed etiam de ignoran-

---

*latinus eiusdem, Pauli Burgensis Additionibus, Matthiae Thoring Replicis Pars sexta* (Tom. 6.) Lugduni ibid. 1529, fol. 6v.

146 Cfr. nota 141.ª

147. Cfr. nota 4.ª

tia habituali, quae est privatio scientiae habitualis quam quis tenebatur adquirere, quae habitualis privatio erit essentialiter turpis quasi effectus et causa actus aut privationis essentialiter turpis. At vero ignorantia habitualis non erit turpis quasi actus peccati; nam hoc modo sola privatio scientiae actualis potest esse turpis, quia ad illam habendam est inducta [1] obligatio et illa sola est in nostra potestate. At vero scientia habitualis non est in nostra potestate, nisi ut adquirenda per actualem scientiam, quod magis constabit ex sequentibus dubiis.

[66] |F. 407v| 4.° *conclusio*: *Ignorantia privativa rerum agibilium non videtur esse turpis ratione sui, sed ratione volitionis qua privat. Explicatur et probatur,* quia cognitio rerum agibilium, licet per se ipsa honesta sit, sicut omnis cognitio vera, nihilominus non est praecepta propter intrinsecam honestatem, sed quia necessaria est ad actiones morales, ut, quia praecipitur nobis iustitia, praecipitur etiam cognitio iuris sine qua non possumus servare iustitiam, unde sequitur in privatione talis cognitionis non esse rationem peccati obiectivi nec turpitudinem nisi in quantum ex privatione talis cognitionis sequitur privatio actus iustitiae qui ratione sui praecipitur.

Haec conclusio certa est quoad fere omnium agibilium ignorantiam. An vero nonnullae cognitiones rerum agibilium sint propter seipsas praeceptae et non propter alios actus exercendos, non satis compertum est, sed probabilius videtur eamdem esse doctrinam in omnibus cognitionibus rerum agibilium.

[67] Ut viam aperiamus solvendis argumentis adversariorum, oportet investigare utrum ignorantia sit speciale peccatum, an vero solum afferat communem quandam rationem peccati convenientem multis aliis peccatis, et dicendum est: 1.° quarundam rerum cognitio est praecepta propter se ipsam, ut illa honoremus Deum, ita ut, licet nullum aliud opus dirigendum esset per illam cognitionem, adhuc teneremur illam habere, ut de cognitione mysteriorum fidei dictum est in conclusione 3.ª, et horum ignorantia est speciale peccatum contra speciale praeceptum actus fidei.

[67] Dicendum est 2.°: quarumdam rerum cognitio non est praecepta nisi propter operationes voluntatis quas dirigit, ut dic-

1 *Ms* immutata (?)

tum est conclusione 4.ª, et illarum rerum ignorantia non est speciale peccatum, sed multiplex, unde in medico [m] ignorantia medicinae propter quam occidit infirmum erit contra charitatem et iustitiam, in sacerdote ignorantia eorum quae ad ministranda sacramenta pertinent erit peccatum contra religionem et praeterea etiam contra iustitiam, si tenetur propter officium et beneficium, in quocumque homine ignorantia malitiae quae est in fornicatione erit contra temperantiam.

[68] Dicendum est 3.°: ignorantia saepe habet aliam peculiarem turpitudinem, levem tamen et venialem, propter defectum studiositatis, ut dicetur infra n. 2.° [148], et praeterea ignorantia quae est positivus error contra scientias vel artes nullo modo praeceptas habet suam peculiarem turpitudinem venialem, ut dictum est q. 74.ª, a. 5.° dub. 3.° initio [149].

Tria praecedentia [F. 408] dicta probare poteris ex iis quae tradita sunt q. 72.ª, a. 5.° [150] de distinctione peccatorum per obiecta obligantia et honestates aut praecepta.

[69] *Contra 2.um et 3.um conclusionem obicitur 1.°* ex Caietano [151] et aliis DD. secundae sententiae, quia, si dicamus ignorantiam esse peccatum ratione sui, oportet de illa institui peculiarem disputationem in 2.ª 2.ae, ubi de omnibus vitiis in particulari disseritur. At vero, si dicamus ignorantiam non esse peccatum nisi ratione negligentiae adiunctae, satis erit actum fuisse de negligentia quae studiositati opponitur per defectum 2.ª 2.ae, q. 166.° Notandum enim est negligentiam omnem non esse univocum, nam significat negligentiam oppositam prudentiae propter defectum imperii, et eodem nomine negligentiae appellari solet remissus amor sciendi oppositus studiositati.—Nec satis fiet, si dicas ignorantiam non esse imputabilem ratione sui, sed ratione negligentiae, nam, si est ratione sui turpis, licet non sit ratione sui imputabilis, debet de illa esse peculiaris disputatio simul cum actu voluntatis ratione cuius imputatur, ut de actibus appetitus sensitivi quoad fortitudinem et temperantiam.

---

m *Ms* inmerito.

148. v. n.° [70].
149. Cfr. nota 141.
150. Cfr. nota 141.ª
151. *S. Thomae Aq. Opera omnia. Tom. 7.* Romae 1892 p. 54.

*Respondetur*: ignorantia quae habet specialem turpitudinem ratione sui est quae excludit debitos actus fidei vel cognitionis naturalis, qua naturali legi tenemur honorare Deum deficiente fide, et de hoc peccato agitur in materia de fide, ubi de praecepto credendi; reliquae autem ignorantiae turpitudinem habent non specialem, sed communem aliis vitiis.

[70] 2. Hinc constat quomodo intelligendum sit quod Caietanus [152], Medina [153] et Corduba [154] citati dicunt, ignorantiae vitium opponi virtuti studiositatis per defectum, quia studiositas constituit medium in affectu cognoscendi 2.ª 2.ae, q. 166.—Hoc enim explicatione indiget. Sicut enim in Quadragesima comedere carnes est vitium contra temperantiam, quatenus affert excessum in affectu cibi, veruntamen praecipue malitiam sortitur a violata religione et obedientia, sic etiam ignorantia contingit aliquando cum defectu studiositatis debitae, quia affectus ad studium et scientiam minor est quam esse deberet, ut teneret medium rationis, verum inde non sortitur praecipuam malitiam ignorantiae, sed ex multiplici praecepto diversarum virtutum ratione quarum tenemur scire, ut nuper dictum est.

[71] 3.° ex his solvitur aliud argumentum Caietani [155] et adversariorum. Inferunt enim ignorantiam non esse turpem ratione sui, quia nulla virtus est cui ignorantia ratione sui opponatur. Respondetur [F. 408v] ex dictis opponi variis virtutibus, nam ignorantia quae est error in fide opponitur fidei et eidem opponitur privatio debitae cognitionis mysteriorum fidei, quamvis non adeo directe, et propterea Deus non aufert fidem propter tale peccatum.—Aliae vero ignorantiae opponuntur variis virtutibus voluntatis, nisi fuerint positivi errores qui oppositi erunt virtutibus intellectus.

[72] Hinc solvitur argumentum Cordubae [156] concedentis ignorantiam esse secundum se turpem, veruntamen non habere perfectam rationem vitii, quia non opponitur perfecte virtuti. Nam ignorantia opponitur cognitioni, cognitio autem, licet sit

152. o, c. ibid. p. 54 in q. 76.ª a. 2.º
153. *In Primam Secundae* o. c. p. 400 "*Ad tertium argumentum*", y, sobre todo, p. 402: "*Ad argumenta' respondetur*".
154. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 45-46.
155. o. c. ibid.
156. *Quaestion.* p. 45.

virtus intellectus, nihilominus virtutes intellectus non sunt perfectae virtutes, ut docet Div. Thomas 1.ª 2.ae q. 57.ª, a. 1.º

—Sed respondetur: si perpendatur ratio propter quam Div. Thomas ibi asserit virtutes intellectuales non esse perfecte virtutes, constabit illis non negari perfectissimam honestatem obiectivam et actus externi, sed tantum negari honestatem et imputabilitatem actus interni moventis et per se imputabilis, qui actus est solius voluntatis utentis scientia bene vel male, quare ignorantia poterit habere ratione sui perfectissimam turpitudinem obiectivam praecissam ab imputabilitate, sicut illam haberet haeresis actus exsistens in intellectu, etiam praeciso omni actu voluntatis, cui exemplo falsum discrimen assignat Corduba in fine q. 6.** [157].

[73] **Dubitatur 3.º Utrum necessarium sit explicite cognosci malitiam ignorantiae, ut imputetur ad culpam, vel sufficiat cognosci implicite et virtualiter in alia re cognita.**

1.º suppono aliquam actualem cognitionem malitiae et obligationis requiri, ut imputetur quodlibet peccatum, etiam illud quod procedit ex ignorantia, cuius ratio evidens est, quia nihil potest esse actualiter volitum, nisi fuerit actualiter cognitum, unde, nisi cognita fuerit obligatio sciendi et malitia ignorandi, nullo modo potest esse volita et imputabilis malitia ignorantiae.

—Confirmatur, quia qui nullo modo actualiter cognoscit malitiam alicuius ignorantiae, etiamsi optime affectus sit erga omnia praecepta divina, non est unde moveatur ad expellendam illam ignorantiam magis quam aliam quae non sit ex se peccatum, ergo non debet illi imputari ad culpam.

[74] 2.º circa hanc actualem cognitionem disputant aliqui in praesenti utrum ad peccan-|F. 400|dum necessaria sit cognitio oppositionis contra legem divinam vel contra rationem. Sed de hoc dixi satis supra q. 71.ª a. 6.º, dub. 6.º et in q. 88.ª a. un. dub. 17.º

—Disputant praeterea utrum quaecumque cognitio et advertentia rationis quae sufficit ad veniale sufficiat ad mortale. Sed

157. *Quaestion.* p. 46.

hoc alienum est a praesenti instituto, et negativa pars colligitur ex dictis supra ante q. 82.ª ", videlicet, q. 89.ª a. 6.

[75] 3.° constat, ut peccatum committatur scienter, non opus esse ut intellectus determinate iudicet aliquod opus esse culpam, sed satis est, si dubitet practice de culpa, ut explicatum est in disp. de conscientia, dub. 12.° et sequentibus.

[76] 4.° *status autem quaestionis* est, utrum ad imputandam culpam ignorantiae sufficiat cognitio quaedam virtualis malitiae et obligationis, quae consistit in cognitione actuali alicuius *antecedentis* ex quo posset intellectus facile inferre obligationem sciendi.

[77] *Prima sententia* negat et asserit non posse imputari ullam culpam, nisi actualiter cognoscatur malitia illius in se, et non satis esse cognitam esse aliam rem unde inferri possit illa malitia.—Pro hac sententia aferuntur multi DD., qui dicunt peccatum mor[tale] morosae delectationis non exsistere prius quam ratio animadvertat delectationis malitiam vel periculum. Ita Div. Thomas supra q. 74.ª, a. 6.°, c. et clarius de Verit. q. 15.ª, a. 6.°, c., Alexander 2.ª p. q. 125.ª memb. 11.° [158], Div. Antoninus 2.ª p. tto. 5.°, cap. 1.° § 5.ª [159], Div. Bonaventura 2.° d. 24.ª in lit. n.° 19.° et 2.ª p. distinctionis a. 2.°, q. 2.ª [160], Gabriel eadem dist. q. unica [161], Conradus 1.ª 2.ª°, q. 74.ª, a. 8.° circa ad 3. et fusius a. 6.° [162], Almain 3.° Moralium cap. 24.°, Gerson alphab. 3.° lit. C et D fol. 163.° et 164.° [163], Hadrianus q. 4.ª de eucharistia § *per haec* dico [165], Angelica [166], Tabiena [167] et Armilla [168], *cogitatio*, Caieta-

---

n *Así el Ms, pero sospechamos que es error por 72.ª Cfr. el orden de las quaestiones en J. A. de Aldama, infra nota 141.ª*

158. 2.ª p. q. 100 (Ruiz cita erróneamente q. 125) memb. 11.° o. c. fol. 288. col. 1.ª

159. *Summae Sacrae Theologiae... Pars Secunda.* Venetiis 1571 fol. 205.

160. *Opera omnia* (ed. Quaracchi) *Tom. II* p. 581-582.

161. *Epitome et collectorium* o. c. Art. 3.°, dub. 2.° de la Dist. 24.ª

162. *In Primam Secundae* o. c. p. 574 y 505-568.

163. *Moralia* o. c. fol. 115-118.

164. JOHANNIS GERSONIS *Opera omnia.* Paris. 1521. *Secunda Pars. Compendium Theologiae. Alphabetum 30.* (no 3.° como dice Ruiz): *De delectatione, an semper sit peccatum.* Fol. 163 y 164 litt. C et D.

165. HADRIANI SEXTI *Pontificis Maximi Quaestiones in Quartum Sententiarum.* Lugduni 1547. *De sacramento Eucharistiae* fol. 71r-73r. Exactamente en 72v.

166. *Summa Angelica de Casibus conscientiae per* R. P. F. ANGELUM CLAVASINUM O. M. OBS... *cum additionibus quam utilissimis Ven. P. F. Iacobi Ungarelli... eiusdem Ordinis et a Ven. P. F. Augustino Patavino eiusdem Professionis revisa.* Venetiis 1525 fol. 114v-115r.

nus [169] *delectatio* § *ex parte vero*, Rosella [170], *delectatio*, ubi Sylvestrina q. 1.ª, parti. 4.ª [171], Sotus 4.° d. 12.ª, q. 1.ª, a. 7.° [172], Victoria in relect. de pervenientibus ad usum rationis 2.ª p. n. 11.° ad 1. argumentum [173], Petrus de Soto de institu. sacer. p. 2.ª de discrimine peccatorum lectione 9.ª [174], Abulensis Mat. 4, q. 75.ª [175], Navarro praeludio 9.°, n. 9.° et cap. 16.° n. 9.° et 11.° [176].

[78] Horum omnium DD. testimonium aut nihil aut parum favet praedictae sententiae, tum quia specialis ratio reperitur in morosa delectatione propter quam requiritur explicita et formalis advertentia malitiae, ut imputetur ad peccatum mortale, ut dicetur infra conclusione 3.ª, et propterea non potest idem inferri circa omnia peccata: tum praecipue, quia praedicti DD. tantum requirunt deliberationem et advertentiam sive cognitionem turpitudinis, et hanc requiri certum est, et a nobis supposito in n. 1.° Verumtamen quod haec advertentia et deliberatio non sufficiet, si virtualis sit, non dixere illi DD., imo aliqui eorum expresse docuerunt oppositum, ut infra constabit.

[F. 409v] *Fundamentum* huius sententiae est, quia, quamvis possim animadvertere et considerare aliquid, non teneor, nisi cognoscam me teneri illud considerare.

[79] *Confirmatur* 1.° quia, si non animadvertam ñ obliga-

ñ *Ms* animadvertat

167. *Summa Summarum quae Tabiena reformata dicitur, auctore* IOANNE DE TABIA O. P. Bononiae 1520, fol. 84r-86r, exactamente fol. 84v-85r, n.º 3-4.

168. *Summa sive Aurea Armilla* BARTHOLOMAEI FUMI O. P. Antverpiae 1561 p. 55

169. *Summula de Peccatis* R. D. THOMAE DE VIO CAIETANI. Lugduni 1539 fol. 50r-53r, exactamente 50r (2.ª col.) y 50v (2.ª col.).

170. *Summa casuum utilissima per venerandum Patrem* F. BAPTISTAM DE SALIS O. M. O. In loco nostro apud Levantum sanctae Mariae Nunciatae nuncupato. A. 1483, fol. 72v-73r, exactamente 72v.

171. *Summae Silvestrinae... Pars 1.ª* a R. P. SYLVESTRO PRIERATE O. P. Lugduni 1585 p. 238.

172. *Commentariorum* FR. DOMINICI SOTO... O. P. *in Quartum Sententiarum*. Tomus Primus. Salmanticae 1557 p. 554-560.

173. FRANCISCUS VITORIA. *Relectiones Theologicae*, Venetiis, 1626. *Rel. 13.ª De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. P. 2.ª n.º 11 *Ad argumenta*. p. 524.

174. *Tractatus de Institutione Sacerdotum authore* R. P. F. PETRO DE SOTO O. P. Dilingae 1560. *Pars 2.ª De peccatorum discrimine et ratione medendi vulneribus animae, quatenus parochis necessaria sunt*. fol. 375r-380r, exactamente fol. 378v-379r.

175. ALPHONSI TOSTATI... *Commentaria in Primam Partem Matthaei. Operum Tomus decimusoctavus*. Venetiis 1728 p. 436-37.

176. *Operum* MARTINI AB AZPILCUETA DOCTORIS NAVARRI... *Tomus Primus*. Romae 1590. *Manuale sive Summa Confessariorum* p. 31 y 161-163.

tionem sciendi, etiamsi cognoscam ° rem ex qua possum inferre obligationem, non erit in mea potestate cognoscere obligationem, sed casu incidet intellectus in obligationem cognitionis, et ad ea quae non possunt contingere ex intentione, sed casu, non teneor.

[80] —*Confirmatur* 2.°, quia, nisi saltem in communi apprehendam obligationem, non excitatur mens ad inquirendum de obligatione, etiamsi cognoscat alias res diversi generis, sicut non excitamur ad cognitionem domus, ex eo quod cognoscamus rem rusticam aut nauticam, quia sunt diversi generis.

[81] 2.° *sententia est*: ut imputetur peccatum mortale aut veniale, non requiritur cognitio formalis et expressa obligationis aut culpae sive in communi sive in particulari, sed satis est virtualis cognitio sive interpretativa (ut alii loquuntur), quae tunc est quando tenemur et possumus cognoscere. Tenet Maior 3.°, d. 37.°, q. 14.° [177], Ioan. de Medina q. 9.° de poenitentia [178] Henricus qtto. 6.°, q. 32.° [179], Gerson 2.° p. alph. 24.° fol. 128.°, et alph. 33.°, fol. 184.° [180], Hadrianus qq. 7.°, q. 1.°, a. 1.°, lit P agens de primis motibus [181], Navarro saepe in Summa dicens aliquid esse peccatum, si sciens aut scire debens [182] etc., Corduba lib. 1.° q. 23.°, dub. 9.°, § nota et dub. 10.° [183], Zumel supra, q. 74.°, a. 8.°, disp. 1.°, conclusione 4.ª, et a. 3.°, et in hac q. 76.°, a. 3.° disp 2.ª [184].—Et idem, licet non adeo expresse, sentiunt Durandus 2.° d. 24.°, q. 6.°, n. 5.° [185], ubi Carthusianus [186] ex Henrico qto. 6.°,

---

o *Ms* cognoscat.

---

177. Ioannis Maioris *in Secundum Sententiarum Disputationes Theologicae*. Parisiis 1528 (tom. 3.º) fol. 107v-108v.

178. Ioannis Medinae, *sacrae theologiae professoris illustriss. in titulum de Poenitentia eiusque partibus Commentarii*. Salmanticae 1553, fol. 33.

179. *Quodlibeta Magistri* Henrici Goethals a Gandavo *Doctoris Solennis*. Parisiis 1518, fol. 151v-153r.

180. Ioannis Gersonis *Opera omnia*. Paris 1521. *Secunda Pars. Regulae morales*. Fol. 128 col 2.ª litt. C.—*Aliud notabile eiusdem, ut videtur: De primis motibus et consensu*, fol. 184, col. 2.ª, litt. H.

181. Hadriani sexti Pontificis Maximi, *Quaestiones duodecim quodlibeticae*. Lugduni 1546 fol. 134v-135r.

182. *Manuale sive Summa Confessariorum. Operum Tomus Primus*. Romae 1590.

183. *Quaestion. theolog. Liber Primus*, o. c. p. 196-213, exactamente 201-202 y 205-213.

184. *In Primam Secundae S. Thomae Commentariorum liber I. authore Rmo. P. Francisco Zumel*. Salmanticae 1504, p. 200-304, 318 y 380 ss.

185. *In Sententias* o. c. fol. 173-174.

186. *In quartum Sententiarum* o. c. p. 443s.

q. 32.ª, Paludanus 4.°, dist. 28.ª q. 6.ª, a. 2.°, § *res ignorata* [187], Caietanus 2.ª 2.ªe, q. 88.ª, a. 1.ª, § *ad hoc dicitur* [188], dum explicat duos modos virtualis deliberationis, Conradus 1.ª 2.ªe, q. 76.ª, a. 3.ª, in notabilibus, post 2. partem conclusionis [189], Valentia disp. 6.ª, q. 4.ª § secundo, *si plene* [190].

[82] —Pro huius sententiae explicatione et probatione suppono aliqua peccata esse occulta peccantibus, ut constat Ps. 18 [13] *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me*, et quantum ad venialia peccata forte idem voluit D. Paul. 1 Cor. 4 [4] dicens *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*, ut ponderat Hieronymus 2.° contra pealgianos [191], et D. Augustinus, apud Possidonium in eius vita [192], dicere solebat neminem, etiam si nullius sceleris sibi conscius esset, committere debere, ut sine poenitenia migret e vita.

Imo quandoque existimamus esse opera bona quae ut peccata nobis imputantur, ut Prov. 14 [12] *est via quae videtur homini iusta, novissima autem eius ducunt ad mortem;* et Prov. 21 [2] *via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Dominus;* et Apostolis [F. 410] ita praedixit Dominus: *erit tempus ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se praestare Deo* [193]; et Paulus ad Gal. 1 [p] [13-14] ex aemulatione paternarum traditionum excitatus fuit ad persequendos christianos. Vide inter alios Gregorium 1.° Moralium cap. 39.° et lib. 5.° cap. 22.° et 23.° et lib. 9.° cap. 26.° [194]; Cassianum collatione 1.ª cap. 20.° et duobus sequentibus [195].

p *Ms 2.*

187. Petri a Palude. *Lucubrationum opus in quartum Sententiarum.* Salmanticae 1552. 4.° dist. 28.ª p. 353 col. 1.ª circa medium.

188. *S. Thomae Opera omnia.* Tom. 9. p. 235-236. IV.

189. *In Primam Secundae* o. c. p. 502.

190. *Commentar. Theolog. Tom. secundus* o. c. col. 573 (se trata del *Punctum 3. Qualia peccata sint motus sensualitatis, quando ad eos accedit voluntatis consensus).*

191. S. Hieronymus. *Dialogus contra Pelagianos. Liber II* n.° 3.° PL 23, 561-562.

192. *Vita* S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *auctore* Possidio *Calamensi Episcopo* c. 31 PL 32, 63.

193. Ioh. 16, 2.

194. En el c. 30 (corresponde al 36 de Migne) no vemos que se contenga lo que dice Ruiz. cfr. PL 75, 552-553.—Los cc. 22 y 23 del lib. 5.° que cita Ruiz corresponden a los cc. 31 y 32 de Migne y primer número del 33. PL 75, 708-711; el lugar exacto citado por Ruiz está en col. 710.—El c. 26.° del l. 9.° (cc. 47 y 48 de Migne) en PL 75, 898-899.

195. Ioannis Cassiani *Collationes.* PL 49, 510-520; CSEL XIII, 2ª P. p. 20-34

[83] Sit igitur 1.ª *conclusio*: *Ut imputetur nobis ignorantiae peccatum, sive mortale sive veniale, sufficit virtualis cognitio culpae et obligationis sciendi, et non requiritur formalis et explicita cognitio, et idem dico de plerisque aliis peccatis.* Vide infra conclusione 3.ª

[84] —*Probatur* 1.ª, quia alioqui nulla peccata, praesertim mortalia, erunt nobis occulta, si semper opus fuit animadvertere explicite obligationem et culpam mortalem.

[85] —*Confirmatur*, quia alioqui excusabimus plures sacerdotes, iudices et advocatos, medicos, et alios, qui prae superbia et stupiditate existimant se obtinuisse scientiam requisitam ad munus exsequendum, cum tamen ab illa longe distent.

[86] Huic argumento respondent adversarii duplici solutione. 1.ª est aliqua peccata esse nobis occulta, quia cognitio obligationis sciendi fuit valde tenuis et propterea statim e memoria excidit, nam quae leviter et celeriter cognoscimus statim obliviscimur, ut experiuntur qui scribunt quae ab aliis dictantur, quorum aliquando nihil prorsus memoria retinent, si mens erat aliis rebus intenta, et tamen, ut scriberent opus fuit cognoscere voces quae dictantur.

[87] Haec solutio impugnatur 1.ª quia, si vera sit, nullum peccatum erit quod occultum sit quando committitur imputabiliter, sed erit occultum postea propter oblivionem, et nullum peccatum erit quod existimetur esse opus virtutis eo ipso tempore quando exsistit actus interior ratione cuius imputatur peccatum, et huius oppositum magis consentaneum [est] iis quae diximus in praecedenti fundamento.

2.ª efficacius redarguitur eadem solutio, quia, vel illa cognitio obligationis sciendi, quae exigitur ab his DD., est solum aprehensio obligationis sine iudicio, et aprehensio haec nihil refert, nam etiam illi, qui nihil tenentur denuo inquirere, possunt habere aprehensionem obligationis sciendi tunc, et tamen, si iudicant sibi nullam esse obligationem, non tenentur.

—Quare illa cognitio, si est necessaria, debet esse iudicium, sive sit iudicium determinate affirmans opus esse maiori scientia, sive iudicium [F. 410v] affirmans obligationem suam esse dubiam et indigere maiori examine: huiusmodi autem iudicium non potest reperiri sine magna advertentia et firmiter infixa me-

moriae in haeretico qui tenaciter adhaeret suis erroribus propter multa argumenta alte defixa in animo, quibus manentibus implicat contradictionem esse iudicium de obligatione recipiendi catholicam fidem aut iudicium quod rationabiliter dubitandum sit ea de re; quare talia iudicia, si fuerint, erunt cum tanta collatione rationum et solutionum et cum tanta mutatione intellectus ut impossibile sit eam celeriter e memoria elabi.—Dicere autem quod haereticus, si multis annis non habeat iudicium de obligatione quaerendi aliam doctrinam vel iudicium dubitans de hoc, toto illo tempore non habeat novam imputabilitatem suae haeresis, etiamsi millies illi proponatur fides catholica, videtur valde absurdum.

—Idem argumentum fieri potest in omnibus qui vehementi et tenaci iudicio sibi persuadent obsequium esse Dei quod in re peccatum est.

2.° solutio est aliqua peccata ignorantiae esse occulta hominibus, quia quamvis cognoscant eorum malitiam et obligationem sciendi, sed tamen ignorant utrum adhibuerint sufficientem diligentiam ad sciendum et utrum habuerint debitam appretiationem scientiae.—Sed haec solutio redarguitur instaurato eodem argumento. 1.° quia vel huiusmodi homines cognoscunt suam diligentiam quam de facto adhibent et suam appretiationem esse insufficientem, et tunc non erit ignotum illis peccatum, atque idem erit, si dubitant practice de insufficientia diligentiae et appretiationis, vel existimant esse insufficientem suam diligentiam et appretiationem, ut multi existimant, et tunc non imputabitur illis ad culpam haec insufficiens diligentia et appretiatio, nisi sufficiat virtualis cognitio insufficientiae, et idem erit si nihil cogitent de sufficientia vel insufficientia diligentiae et appretiationis.

[88] *Eadem conclusio 1.ª probatur 2.°*, quia virtualis cognitio malitiae et obligationis sufficit, ut homo possit consulto et ex intentione se movere, si velit, ad cognitionem explicitam, ut constabit in 2.° conclusione et in solutione argumentorum; ergo virtualis cognitio obligationis sufficit, ut simpliciter libera et imputabilis sit omissio scientiae et ignorantiae.

[80] *2.ª conclusio: Virtualis cognitio obligationis et malitiae sufficiens ad imputandum peccatum reperitur quando cognoscimus aliquam rem ex qua possumus inferre obligationem*

*sciendi et malitiam ignorandi, si recte affecti simus erga virtutem.*

—Explicatur conclusio: ut ista potes-[F. 411]tas inferendi obligationem sit consideratis non solum natura rei cognitae, sed etiam ingenio et solertia huius hominis et rebus distrahentibus aut impedientibus discursum et considerata obligationis gravitate quae magis deberet illius animum excitare, unde provenit, ut acutus ingenio et litteratus virtualiter cognoscat et imputabiliter contemnat obligationem sciendi in aliquo principio cognito, in quo non censetur virtualiter cognoscere obligationem sciendi qui est ingenio tardus, quia non habet facultatem inferendi ex illo principio.—Sed haec et similia explicabuntur magis dub. 5.° et 6.°

[90] Hoc supposito, *probatur* conclusio, quia in hoc casu homo potest et tenetur habere scientiam et debitam appretiationem illius, et non habet; ergo imputabitur illi culpa. Antecedens ostenditur exemplo rustici, qui aliquando recordatus est se esse christianum et ibi implicite cognovit se teneri addiscere res fidei, quia ibi cognoscit se habere aliquam legem quam observare debet et facile est inde colligere obligationem sciendi quae sunt illius legis, et sicut hic est implicite cognita haec obligatio, ita etiam, ex eo quod tunc non habeat propositum addiscendi res fidei, contemnit legem Dei.

[91] —*Confirmatur*, quia, si homo sanae mentis adverteret sibi commissum esse magistratum et haberet debitam appretiationem illius et vellet satisfacere regi et Reipublicae, statim optaret ea scire quae ad magistratus administrationem pertinent: ergo, si rusticus postquam recordatur se esse christianum non colligit inde sibi esse obligationem sciendi, id provenit, quia per voluntatem aut formaliter aut interpretative parvipendit statum christiani et non habet appretiationem illius quam debet habere, nam si illam haberet ex illa prodiret inquisitio earum quae ad illum statum requiruntur.

[92] *Sed dices*: iste rusticus non cognoscit se teneri ad habendam hanc appretiationem, ergo non imputatur illi ad culpam omissio appretiationis debitae.—Respondetur ex eodem principio, nam rusticus, licet non cognoscat explicite et formaliter obligationem appretiationis, cognoscit tamen implicite, quia facile eam colligere potest ex dignitate christiani status quam cognoscit, et ideo libera est omissio debitae appretiationis.

*Urgebis*, quia inde sequeretur peccare mortaliter illum rusticum quoties recordatur se esse christianum aut recordatur cuiuslibet alterius rei ex qua haec obligatio inferri possit a rustico: consequens autem videtur absurdum.—*Respondetur* non esse absurdum; esse tamen ita temperandum, ut non censeatur peccatum moraliter novum et diversum, [F. 411v]quamvis physice sit diversum, sicut moraliter non est peccatum novum quoties latro recordatur restitutionis et vult non restituere.

[93] Quod dictum est in hoc exemplo non erit difficile applicare aliis, ut quando quis recordatur sui muneris, ut presbyteri, parochi, confessarii, advocati et similium, vel quando recordatur operis de se periculosi, ut proiiciendi sagittam aut demittendi tegulam.

Sed *petis*: quomodo cognoscit virtualiter obligationem sciendi, qui iudicat sibi nullam esse obligationem acquirendi illam cognitionem et id persuadet sibi multis argumentis ut pertinax haereticus?—Et auget difficultatem quod aliquando contingit eisdem rationibus moveri duos homines ad eumdem errorem, quorum unus ignorat sine culpa, alter culpabiliter. Quomodo igitur ille homo qui culpabiliter ignoravit, cognovit virtualiter suam obligationem sciendi et alter non cognovit virtualiter?

—*Respondetur*, quamvis aliqua obiecta eadem sint cognita istis duobus hominibus, verumtamen tota collectio obiectorum quae cognoscitur ab eo qui culpabiliter ignorat diversa est a collectione obiectorum quae cognoscitur ab eo qui invincibiliter ignorat. Exemplum sit puer qui suos parentes et sacerdotes audit negantes realem praesentiam Christi in eucharistia. Hic puer sine culpa credit suis parentibus et sacerdotibus, quibus tamen non sine gravi culpa credit adultus praesertim ingeniosus et litteratus qui novit oppositum recipi ab universali ecclesia, vel saltem novit suos sacerdotes ignaros esse et perditos et alios esse oppositae sententiae.

[94] —Atque, ut universaliter dicam, semper ille qui vincibiliter ignorat, cognovit aliquod indicium defectus in appretiatione suae voluntatis circa illud bonum honestum, vel ita cognovit defectus illationum, ut posset cognocere sua argumenta esse fallacia, vel melius penetravit principium et propterea potuisset melius inferre conclusiones, vel cognovit se magis liberum esse

ab occupationibus urgentibus et propterea teneri exactius examinare, vel cognovit ratione aut experientia periculum eorum qui non adhibent maiorem diligentiam ad sciendum, vel denique aliquid simile cognovit quod non cognovit qui invincibiliter ignorat.

[95] 3.° *conclusio*: *Aliqua peccata sunt tam exiguae obligationis, ut non teneamur sub mortali adhibere diligentiam ut animadvertamus illa, etiamsi possimus, sed tantum teneamur ea vitare quando explicite et formaliter animadvertimus eorum malitiam: huiusmodi autem existimo esse peccata inordinatorum motuum sensualitatis quos non tenemur sub mortali cohibere, nisi advertamus explicite malitiam aut periculum illorum.*

Hanc conclusionem forte volunt DD. adducti pro prima sententia.

—Nec mirandum est [F. 412] non esse idem in omnibus peccatis quantum ad interpretativam cognitionem et virtualem deliberationem, nam sicut ad homicidium vitandum tam stricte obligamur ut teneamur vitare non solum quae per se et directe ordinantur ad homicidium, sed etiam quae per accidens, si scimus eventurum esse homicidium, et tamen, licet teneamur vitare media per se et directe provocantia pollutionem aut delectationem appetitus, sed non tenemur vitare media ex quibus per accidens sequitur, licet sciatur eventura, idque propter minorem obligationem vitandi hoc malum, sic minor obligatio vitandi motus appetitus inordinatos causa est, ut non teneamur tantam diligentiam adhibere, quando non est expresse cognita illorum malitia.

[96] *Confirmatur*, quia singula alia peccata non ita frequenter occurrunt et facilius deprachenduntur ab intellectu quam delectatio appetitus, praesertim quia aciones externorum membrorum et actiones voluntatis nunquam fiunt sine iudicio rationis, at vero motus appetitus sensitivi potest esse sine ullo actu rationis circa illud obiectum, et ideo aequitas et suavitas divinae legis postulare videtur, ut in re tam frequenti et tam lubrica non teneamur tam stricte praecavere malitiam.

[97] Ad fundamentum primae sententiae *respondetur*: sufficit virtualis cognitio obligationis considerandi, ut teneamur considerare.

—Ad primam confirmationem negatur antecedens, nam qui

cumque audit fundum sibi esse relictum ex testamento, si non negligit rem familiarem, non casu, sed consilio, infert opus esse agrum colere ut fructus colligantur. Eodem modo qui cognoscit se esse sacerdotem, si suam et proximorum salutem amat, ut debet, potest, non casu, sed consulto et ex intentione, inferre se indigere cognitione sui muneris.

Ad secundam confirmationem respondetur: quoties homo cognoscit se operari, cognoscit rem non diversi, sed eiusdem generis, ex qua optime infertur obligatio operandi prudenter ut dignum est homine, et quando cognoscit difficultatem aut dignitatem muneris commissi, ibi virtualiter continetur maior obligatio sciendi et sic de aliis.

## [98] Dubitatur 4.°—Quando comittatur peccatum ignorantiae et quibus in rebus.

Videtur enim tamdiu aliquem peccare quamdiu ignorat, quia, si ignorantia est peccatum, ignorare erit peccare et tunc peccabit quando ignorat.

[99] [F. 412v] *1.° conclusio: Non peccat homo tamdiu quamdiu ignorat quae tenetur et potest scire.* Ita Div. Thomas hic ad 4. et 5. ubi Conradus [196] et Caietanus [197] Div. Bonaventura 2.° d. 22.ª q. 2.ª fine [198], Alexander 2.ª p. q. 129.ª memb. 5.° [199]. Div. Antoninus 1.ª p. tto. 6.°, cap. 1.° § 1.ª [200], Sylvestrina *ignorantia* § 8.ª [201], Corduba [202] et Medina, citati dub. 2.° [203].—Ratio evidens est, quia contingit aliquem hactenus vincibiliter et culpabiliter ignorasse, modo autem ignorare quidem, verum non peccare, quia habet propositum firmum acquirendi scientiam, quam non potest hoc instanti adquirere.

---

196. *In Primam Secundae* o. c. p. 590.
197. Cayetano no añadiendo nada al *ad* 5. de Sto. Tomás, da a entender claramente que aprueba su sentencia, como dice Ruiz.
198. o. c. n.° 5.° p. 525.
199. 2.ª p. q. 112 (cfr. nota 19.ª) memb. 5.° o. c. fol. 292 col. 2.ª
200. *Repertorium literale summe* DIVI ANTONINI... o. c. fol. 75v-76r.
201. *Summae Silvestrinae Pars 2.ª* Lugduni 1585 p. 10.
202. *Quaestionarii Liber Secundus* o. c. p. 45.
203. *In Primam Secundae* o. c. p. 400 "*Quarto*" y 400-401 "*Ad quartum argumentum*".

[100] —*Confirmatur*, quia alias ignorantiae peccatum maneret in ratione actualis peccati post veram poenitentiam illius, quod est imposibile, quamvis manere possit ignorantia in ratione privationis suae cum quadam denominatione extrinseca peccati quod antea imputabiliter commissum fuit.

[101] *2.ª conclusio*: *Solo illo tempore actu peccat quis peccato ignorantiae, pro quo obligat praeceptum sciendi, ita ut praeceptum obliget ut sciamus tunc*. Ita Div. Thomas et alii DD. citati in prima conclusione praeter Alexandrum [204].

—*Probatur*, quia quodlibet peccatum omissionis tunc committitur quo tempore impleri deberet praeceptum affirmativum: sed ignorantia est peccatum omitendi scientiam debitam, ergo tunc committitur quando scientia habenda erat ex praecepto.

Ex hac ratione Div. Thomae colligitur hanc conclusionem intelligendam esse ut explicata est similis doctrina de omissione supra q. 72.ª a. 6.º dub. 6.º et 7.º [205].

—Unde *colliguntur breviter tria. Primum*: si quis cognoscit se teneri in aliquo tempore investigare aliquid, et ante illud tempus habet actum positivum quo decernit nunquam investigare illud, peccat peccato ignorantiae, quamvis tunc quando peccat non urgeat obligatio sciendi, sicut peccaret qui die sabbati decerneret omittere sacrum sequentis diei dominicae.

[102] *Secundo*: si quando teneris habere scientiam et potes, scias tuam obligationem, et tamen nullum actum voluntatis habeas moventem ad quaerendam scientiam, tunc peccas peccato omissionis, ut qui in ipso die festo nullum actum voluntatis habes circa sacrum audiendum: quod verum est non solum in eo qui explicite et formaliter cognoscit suam obligationem, sed etiam in eo qui solum virtualiter cognoscit, ut dictum est in praecedenti dubio.

[103] *Tertio*: si quando tenetur quis habere scientiam, tunc non potest illam adquirere, vel quia nullus est qui doceat, vel quia aliarum rerum occupatione rapitur, ita ut non sit in sua potestate redire ad illam cognitionem, tunc non potest ignorantia esse peccatum propter praesentem aliquam imputabilitatem. Poterit esse peccatum tunc recepta denomina-[F. 413]tione ex-

204. 2.ª P. q. 112 memb. 5.º o. c. fol. 292 col. 2.ª
205. Cfr. nota 141.ª

trinseca a peccato praeterito quo voluit aliquis culpabiliter causam illius ignorantiae, veluti discedere ad illo qui docere posset vel nimium occupari. Vide dicto dub. 7.°, q. 72.ª, a. 6.° [206].

[104] Venio *ad secundam partem huius dubii*, circa quam *primo disputant* aliqui, utrum possit nunc reperiri ignorantia invincibilis fidei christianae perseverans toto tempore vitae alicuius adulti.—Sed huius quaestionis proprius locus est in materia de fide, ubi communiter a DD. disputatur 3.ª d. 25.ª et 2. 2. q. 2.ª, a. 2.°, vel q. 10.ª a. 1.°; tangitur etiam ab iis qui de auxiliis disputant in materia de gratia et de praedestinatione. Vide Vegam de iustificatione lib. 6.° cap. 17.°, 18.°, 19.° et 22.° [207], Corduba 2.° quaestionarii q. 4.ª, conclusione 3.ª [208].

—Ad eamdem quaestionem reducitur utrum possit esse ignorantia invincibilis earum rerum quae iure divino positivo et non naturali praecepta sunt, ut sacramentorum.

2.° *disputant* quae fidei mysteria teneantur scire fideles, sed huius locus est 2. 2, q. 2.ª, a. 5.° et tribus sequentibus et 3.° d. 35.ª. Vide summistas verbo *ignorantia* et *fides*.

3.° *disputant* utrum detur ignorantia invincibilis iuris naturalis, sed hoc potius pertinet ad materiam de legibus, ubi Div. Thomas infra q. 94.ª, a. 4.° Vide Alexandrum 2.ª p. q. 129.ª, membr. [?] 8.° [209], Div. Antoninus 2.ª p. tto. 5.° cap. 9.°, § 2.° [210], Gandavensis qtto. 8.°, q. 33.ª [211], Corduba 2.° de ignorantia, q. 4.ª, propositione 1.ª [212], et Medina hoc a. 2.°, col. 1.ª et 12.ª[213].—Hi DD. non eodem modo respondent quaestioni. Sed breviter *dicendum est 1.°*: universalissimorum principiorum iuris naturalis nulla est ignorantia invincibilis. Huiusmodi est illud principium: bonum est amplectendum et malum est fugiendum, colendus est Deus. Huius ratio est, quia haec nota sunt sine ullo discursu et

206. Cfr. nota 141.ª

207. ANDREAS VEGA, *De iustificatione doctrina universa*. lib. 6.°, c. 17.°, 18.°, 19.°, 22.° Coloniae 1572, p. 93-98.

208. *Quaestionarii Liber Primus* o. c. p. 24-28 y 30-34. No es 3.ª *conclusio*, sino *Tertia propositio*.

209. 2.ª P. q. 112 memb. 8.° o. c. fol. 293 col. 1.ª

210. *Summae Sacrae Theologiae... Pars Secunda*. o. c. fol. 222-223r.

211 *Quodlibeta Mag.* HENRICI GOETHALS A GANDAVO o. c. fol. 338. No se ve cómo tenga relación este pasaje, donde Enrique de Gante diserta sobre las criaturas inanimadas, con la materia que Ruiz trata.

212 *Quaestionarii Liber Secundus* o. c. p. 22-23 y 29.

213. *In Primam Secundae* o. c. p. 403-404. "*Secunda conclusio*" "*Tertia conclusio*".

sine alia maiori terminorum notitia quam quae a stupidissimis haberi potest.

|105| *Dicendum est 2.°*: circa aliqua praecepta decalogi in communi et secundum se sumpta potest esse ignorantia invincibilis, quamvis ex se sint notissima idque probo, tum quia tarditas ingenii hominis inter feras enutriti potest esse maior et maior, ita ut in aliquo vix detur amplius lucis quam quod sufficit ad libertatem peccandi mortaliter paucis in rebus, et propterea possibilis erit tanta ingenii tarditas, ut per se ipsum non possit scire turpe esse furtum, praesertim cum passio saepe inclinet ad assensum falsum et non permittat recte aprehendi extrema et eorum connexionem. Favet Div. Thomas infra q. 94.ª, a. 4.° fine.—*Quodsi obiicias* Gratianum 1.ª q. 4 [214] circa finem dicentem quod ignorantia iuris naturalis omnibus adultis est damnabilis, quam |F. 413v| sententiam admittit Div. Antoninus citatus [215] et plerique alii DD.—*Respondetur* notionem legis naturalis ab illis accipi pro ea tantum lege quae sine discursu cognoscitur et sine alia maiori terminorum notitia quam quae a rudissimis habetur, de quibus dixi dicto 1.°. Potest autem lex naturalis accipi universalius pro quacumque obligatione resultante ex rerum naturis, quamvis nullum praeceptum positivum addatur; et de hac non intelligitur illud dictum.

|106| *Dico tertio*: dari potest ignorantia invincibilis circa praecepta decalogi contracta per quasdam circumtantias, ut circa iurandum propter dandam eleemosynam vel iurandum falsum urgente periculo vitae.

Haec conclusio a fortiori colligitur ex praecedenti et propterea conceditur ab omnibus DD., quamvis a nonnullis negetur praecedens conclusio.

|107| *4.° disputari solet* an ignorantia iuris humani et ignoranti facti aliquando sit peccatum et aliquando non.—Et pars affirmativa clarior est quam ut probatione indigeat. Quoniam, si Petrus audiat rumores affirmantium Mariam esse illius consanguineam et prohibitum esse matrimonium inter consanguineos, sine dubio culpa erit, si Petrus non discutiat veritatem iuris positivi et facti antequam illam ducat uxorem.—Insuper

214. *Dictum post.* c. 12, C. I, Q. 4.
215. *Summae Sacrae Theologiae* o. c. fol. 222.

constat in Iacob ignorantiam facti fuisse inculpabilem quando ad Liam accessit [216]. De hoc late Corduba 2.° quaestionarii q. 6.ª, a. § *dictum est*, et q. 4.ª conclusione 4.ª et 5.ª [217]. Vide infra in appendice dub. 11.° circa a. 3 [218].

## [108] Dubitatur 5.—Quibus indiciis deprehendemus culpabilem fuisse ignorantiam aut oblivionem.

Huius resolutio in universali colligi potest ex duobus praecedentibus dubiis praesertim 3.° Verumtamen in singulari impossibile est certam regulam statuere.

[109] *1.ª regula* ignorantiam aut oblivionem seu inconsiderationem sine culpa fuisse verisimilius erit, quando alioqui habebas firmum decretum satisfaciendi tuae obligationi circa illam materiam in qua contigit ignorantia, ut si audis confessiones cum firmo proposito adhibendi debitam diligentiam ne desis officio confesarii, signum est non ex gravi negligentia, sed ex levi, vel ex naturali distractione evenisse ut non quaereres aliquam circumstantiam peccati, aut non moneres poenitentem de obligatione restituendi. Vide Cordubam 2.° quaestionarii q. 17.ª, conclusione 5.ª [219] ex multis DD., praesertim Caietano supra q. 6.ª, a. 8.° [220], et in Summa verbo *inconsideratio* [221].

[110] *2.ª regula*: si incipiens aliquod opus, animadvertit periculum et non curat [F. 414] de adhibendo remedio, culpabilis est remedii ignorantia, quia in periculo virtualiter est cognita obligatio inquirendi de remedio secundum dicta in dub. 3.° ut bene Navarra 2.° de restitutione cap. 1.° a n. 62.° [222].

[111] *3.ª regula*. Si alicui occurrit dubium, utrum liceat aliquod opus quod iam aggreditur vel cito aggresurus est, et

216. Gn. 29, 16ss.

217. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 43-46 y p. 106. En este segundo pasaje que pertenece a la q. 22.ª 2.ª p. propositionis (unicae) *prima ratio*, es donde se encuentra lo que Ruiz afirma de Corduba en este lugar.

218. Cfr. n.°

219. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 90.

220. *S. Thomae Aq. Opera omnia*. Tom. 6. p. 63.

221. *Summula de peccatis* R. D. THOMAE DE VIO CAIETANI. Lugduni 1539 fol. 142r 1.ª col.-142r 2.ª col.

222. PETRI A NAVARRA *toletani theologi, de ablatorum restitutione in foro conscientiae Libri quattuor in duos tomos divisi*. 2.ª ed. Lugduni 1593. lib. 2.° c. 1 n.° 62-63. o. c. Tom. I p. 35-36.

non proponat adhibere diligentiam debitam ut veritatem inveniat, ignorantia erit culpabilis.

[112] 4.ª *regula.* Si de aliqua re facile potuit occurrere huic homini dubium utrum liceret, vel quia prima facie similis est rebus aperte malis, vel quia est circa res superiores tractandas a sapientibus, ut circa sacramenta, vel quavis alia de causa, si alias non habeas firmum decretum abstinendi a mortali, signum est te propterea non dubitasse, quia negligis Dei legem, et propterea erit culpa ignorantiae.—Similiter cum aliquis se tradit tali occupationi, aut tanto affectu ut facile posset inde colligere futuram esse oblivionem, oblivio erit culpabilis, nisi occupationis tanta sit necessitas, ut excuset.

[113] 5.ª Si habuisti propositum satisfaciendi tuo muneri, sed non habuisti hoc decretum tanta sollertia et sollicitudine quantam rei gravitas exigebat, sed quasi de re levi, ignorantia erit culpabilis. Quare quod propositum et quae sollertia et sollicitudo sufficeret, ne culpa esset ignorare aut oblivisci vel non advertere (et illis aut sutoris legis) [q], ea sollertia et sollicitudo non sufficeret, ut excusaretur a culpa, qui ignoraret sacerdotis iura et episcopi.

[114] 6.ª *regula.* Cum per te ipsum sine sapientum consilio statuis quid tenearis facere, tanto minus tutus eris a culpa quanto vehementiorem in te passionem senseris.—Quodsi ab aliis consilium petis, quaerens eos quos existimas fore tuae sententiae, optans ut theologia et iuris doctrina serviat palatui et utilitati tuae, nisi viri quos interrogas sint integerrimi et satis docti, ignorantia erit culpabilis, quia Deus similes permittit decipi a DD. quos interrogant, ut in sequenti dub. in suppositione constabit.

[115] 7.ª *regula.* Inconsideratio seu oblivio frequentius contingit sine culpa quam ignorantia habitualis, quia oblivionem et inconsiderationem non tam facile possumus antevertere, nec tenemur semper adhibere remedia extraordinaria ad praecavendam oblivionem; at vero ignorantiam habitualem semel expellere possumus pro omnibus actibus in vitae decursu occurrentibus.

---

q *Creemos que se deben omitir esas palabras del Ms. no obstante ser su lectura completamente clara.*

[116] [F.414v] *8.°* Doctos et ingeniosos minus probabile est non peccasse ignorantia habituali, secus de inconsideratione, quae frequentius contingit sine culpa iis qui rapiuntur aliqua cura aut subtili speculatione.

[117] *9.°* Contingit aliquando ignorantiam procedere ex culpa et nihilominus ignorantiam non esse culpam, si ignorantia non habet per se connexionem in tali culpa propter obligationem, sed per accidens, hoc est, si obligatio vitandi illam culpam, non procedit ex obligatione vitandi ignorantiam, tunc ignorantia non erit culpa. Exemplum sit in die festo: si adfuisses sacro in ecclesia, audires novum aliquod praeceptum episcopi [r]; verumtamen non propterea culpa erit hoc praeceptum ignorare, licet culpa fuerit non interesse sacro, quia obligatio sacri nec totaliter nec partialiter nascitur ex obligatione sciendi hoc novum praeceptum. Ita Almain 1.° moralium cap. 4.° [223].

[118] *10.°* Licet non fuerit adhibita omnis diligentia quae physice potest adhiberi et quae sufficeret ad expellendam ignorantiam, nihilominus ignorantia censebitur moraliter invincibilis et inculpabilis, si, secundum rei gravitatem et secundum dubium probabiliter occurrens, adhibita est diligentia. Ita colligitur ex lege regula D. *de iuris et facti ignorantia* et lege latae culpae D. *de verborum significationibus* [224], et haec est ignorantia quae a iureconsultis dicitur probabilis, cuius nulla est distinctio ab ignorantia penitus invincibili, quod attinet ad praxim, quia utraque ignorantia, ut vacat ab omni culpa, ita sequentem actionem prorsus excusat a culpa, ut dicetur a. 3.°, dub. 1.°

Denique haec omnia non minus de facti quam de iuris ignorantia dicta sint.

### [119] Dubitatur 6.°—Qua diligentia opus sit, ut liberemur a culpa, licet ignoremus.

*1.°* Certum est: ante omnem actionem opus est prius prudenter decernere an liceat, consulendo proprium rationis lumen et adhibito aliorum consilio, cum opus fuerit, et in gravioribus du-

---

r *Ms* episcopo.

223. *Moralid* o. c. fol. 8-11.
224. Dig. lib. 22, tit. 6, 2; lib. 50, tit. 16, 65.

biis recurrere ad sacerdotes seu praelatos ut praeceptum fuit Deute. 17 [4.8-11] et II Paralip. 19 [8-11] et Eze. 14 [4.7s].

[120] *2.°* In hoc genere humanae inquisitionis quanta certitudo aut probabilitas sufficiat, ut [F. 415] honeste operemur, et quot DD. aut quales debeamus sequi, dictum est ubi de conscientia supra q. 19.ª a. 5.° a dub. 12.° praesertim dub. 20.° et 21.° et 22.° [225].

[121] *3.°* In rebus maioris momenti, qui probabiliter timet ne passio tenebras offundat menti, debet prius dare operam, ut bene affectus sit in eam rem, passione sedata, quia, ut ait philosophus, unusquisque iudicat sicut affectus est. Haec autem obligatio colligitur aperte ex obligatione quaerendi veritatem, nam ad hoc pertinet removere impedimenta regulariter et graviter impedientia veritatem; huiusmodi autem est passio.

[122] *4.°* Constat non sufficere solummodo ad Deum recurrere per orationem, ut doceat veritatem, sed teneri nos uti mediis humanis, discursus et lectionis et consilii horum DD. aut praelatorum, alias tentaremus Deum, ut bene Div. Augustinus cap. *quaeritur* 22, q. 2.ª [226].

[123] *Difficultas* autem est, utrum praeter humanas diligentias teneamur adhibere orationem et poenitentiae sacramentum aliaque pia opera quibus a Deo impetremus veritatis lumen.

—Tractatur hoc a DD. praecipue circa impetrandam veram fidei cognitionem, at vero circa notitiam aliarum rerum agibilium, supposita fide, non tractatur nisi obiter et a paucis DD. Mihi vero de hoc 2.° praecipue disputandum est, nam priorem partem reieci in materiam de fide *2. 2.* q. 10.ª, a. 1.° Verumtamen eadem fere sunt utriusque partis argumenta.

[124] *Prima sententia* docet praeceptum esse adhibendi orationem et alia pia opera ad impetrandam veritatis cognitionem. Quod, praecipue circa fidem, docet Altisiodorensis 3.ª p. summae trac. 3.° *utrum fidei possit subesse falsum* [227], Guliel-

---

225. Cfr. nota 4.ª

226. c. 22, C. XXII, O. 2. S. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, l. 26. PL 34, 554s. CSEL 28, 15s.

227. G. Altissiodorensis, *Summa super IV libros Sententiarum. Lib. III.* Parisiis 1500. 3.ª p. *Summae*, tr. 3.° c. 2.° q. 3.° fol. 135 col. 1.ª y fol. 136 col. 2.ª

mus parisiensis [228] et Gerson de vita spirituali lectione 4.ª [229] apud Medinam hoc a. 2.º col. 22 [230], idem docet Alexander 2.ª p. q. 129.ª, memb. 8.º § 1.ª [231]. Div. Bonaventura 2.º d. 39.ª a. 1.º, q. 3.ª fine [232], Conradus de contractibus q. ultima, conclusione 2.ª [233], Gabriel 2.º d. 22.ª, q. 2.ª, a. 3.º dub. 1.º [234], Hadrianus qqto. 2.º *in sequenti quaestione sine argumentis* et qqto. a. 1.º [235], Castro 2.º de lege poenali cap. 14.º § 2.ª *modo ignorantiae* [236]; et qui universalius circa res necessarias omnibus ad salutem tradunt hanc sententiam scilicet D. Bonaventura, Conradus et Hadrianus.

[125] *Secunda sententia* docet non esse praeceptum adhibendi orationem et alia pia opera ad impetrandam veritatis cognitionem. Ita Victoria relectione 4.ª, quae est 1.ª de indis insulanis, n. 32.º et 33.º [237], Vega 6.º in Tridentinum cap. 18.º [238] obiter Petrus Soto tract. de ratione medendi peccatis lectione 2.ª [239]. —Eidem sententiae magis videntur favere Corduba 2.º quaestionarii q. 2.ª [240], [F. 415v] Medina hoc a. 2.º, col. 16.ª [241], ubi Zu-

---

228. Gulielmi Alverni Episcopi Parisiensis *Opera omnia*. Venetiis 1591. *De legibus liber unus* c. 21 p. 55-62, exactamente p. 56 col. 2.ª, letra G.

229. Ioannis Gersonis, *Opera omnia. Tomus tertius*. Hagae Comitum 1728. col. 40. Se trata del corolario 3.º de la *lectio 4.ª* He aquí las palabras de Gerson: *quidquid sit de ignorantia facti aut iuris humani et naturalis positivi, concors est sententia: nullam in his quae Legis divinae sunt cadere ignorantiam invincibilem, quoniam facienti quod in se est, Deus semper assistit, paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem et erroris evitationem.*

230. *In Primam Secundae* o. c. p. 402 "*Sed dubium est de tertio...*". p. 403 "*Ad huius quaestionis...*" y p. 404 "*Quinta conclusio*".

231. 2.ª P. q. 112 memb. 8.º o. c. fol. 293 c. 1.ª

232. n.º 4.º o. c. p. 907.

233. No hemos podido comprobar esta cita por no hallar la obra adycida.

234. *Epitome et collectorium in IV Sententiarum libros*. Lugduni 1514. Al final del *Dub. 1.*: "*facere autem quod in se est, est uti ratione per quam potest comprehendere Deum esse, et invocare adiutorium Dei*".

235. La primera de estas dos citas se refiere a la *Prima quaestio sine argumentis* fol. 45v-46v. La 2.ª la creemos que es del *quodlibeto* 4.º, fol. 74r litt. D y fol 75r litt. F y *passim*, pues allí expresamente tiene esta doctrina universal y concuerda el modo de citar Ruiz (=a. 1.º).

236. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 572-575.

237. Franciscus Vitoria, *Relectiones Theologicae*, rel. 5.ª (no 4.ª como dice Ruiz), *de indis*, sect. 2.ª, n.º 9. Venetiis 1626 p. 197 s. Cf. Relecciones teológicas del M. Francisco de Vitoria, edic. Getino, t. 2, pág. 339s.

238. Andreas Vega, *De iustificatione doctrina universa*, lib. 6.º, c. 18.º Coloniae 1572, p. 93-94.

239. *Tractatus de Institutione Sacerdotum. 2.ª P. De peccatorum discrimine et ratione medendi...* o. c. fol. 388v-391r, exactamente 390v.

240. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 6-11. Aunque Corduba niega el precepto de emplear la contrición, fuera de casos que particularmente la exijan para remover la ceguera de la mente (cfr. p. 7 y para los casos particula-

mel disp. 3.ª [241]. Verumtamen parum dissident a praecedenti sententia, si ultima eorum dicta consideres.—Tribuitur haec sententia Div. Thomae 2. 2 q. 10 a. 1 et aliis dicentibus dari ignorantiam invincibilem fidei, sed hoc nihil refert, ut post secundam conclusionem constabit.

[126] Pro decissione supponendum est ignorantiam et apparentia argumenta quae in errorem inducunt, saepe a Deo permitti propter peccata, praesertim propter depravatum affectum circa rem de qua agitur, quod patet multis testimoniis S. Script. Sic enim Iosue 9 [14] causa propter quam filii Israel decepti fuerint a Gabaonitis notatur illis verbis: *os autem Domini non interrogaverunt* [s], et Isaia 30 [2] *os autem meum non interrogastis* [t]. Sed expressius et fusius hoc traditur Isaia 6 [9s] et 29 [10-11]: *miscuit vobis Dominus spiritum soporis, claudet oculos vestros, prophetas et principes vestros, qui vident visiones, operiet, et erit vobis visio omnium prophetarum* [u], *sicut verba libri signati* etc. Et deinde [13-14] *eo quod appropinquat populus iste ore suo, et labiis suis glorificat me, cor autem eius longe est a me peribit sapientia a sapientibus*, quem locum [v] ad hoc probandum adduxit Dominus Mt. 15 [7-8], et idem fere habetur Mt. 13 [14-15] Mc. 4 [12], Lc. 8 [10], Io. 12 [39-40], et Act. 28 [26s], et Isa. 58 [x] [2]: *scire vias meas volunt, quasi gens quae iustitiam fecerit*. Idem tradit Ez. toto cap. 14, praesertim illis verbis *qui posuerit immunditias in corde suo, et venerit ad prophetam ut interroget* [y], *ego decipiam prophetam illum* [z], et postea: *iuxta iniquitatem interrogantis erit iniquitas respondentis* [a].

s. *Vg* et os Domini
t. *Vg* et os meum
u. *Vg om.* prophetarum
v. *Para ser exacto tiene que referirse sólo al último pasaje, 29 13-14.*
x. *Ms* 59.
y. *Vg* interrogans per eum me
z. *En la Vg ésto no continúa lo anterior, sino que en el v. 9 dice*: ego Dominus decepi prophetam illum.
a. *Vg* iuxta iniquitatem interrogantis, sic iniquitas prophetae erit.

res cfr. la p. 8ss.), claramente afirma el precepto de la oración y el disponerse con *pia et bona affectione veritatis et cum debita dispositione, ut non impediatur veritatis cognitio vel illuminatio* p. 6-7.

241. *In Primam Secundae* o. c. p. 404.

242. *In Primam Secundae* o. c. p. 360-370. exactamente p. 363ss. (*Tertia conclusio*).

ubi D. Hieron. [243] fuse et graviter. Constat idem exemplo regis Achab 3 reg. 22 [22] ubi interrogante Deo *quis decipiet Achab, egressus est spiritus...et...ait...ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum, et ait Dominus: decipies et praevalebis, egredere, et fac ita* [b]. Et Sopho. 1 [17] *ambulabunt* [ut] *caeci, quia Domino peccaverunt* et Iob. 24 [13] *ipsi fuerunt rebelles lumini nescierunt vias eius eius*, ubi Glossa ordinaria: [244] *qui enim sciendo prius rebelles sunt, postmodum caecantur, ut nesciant.* Eamdem sententiam explicas interlinearis [245] ibi et ad Rom 1 [28] *ideo tradidit eos* [c] *Deus in reprobum sensum* et [2.ª] Thesa. 2 [10-11] *eo quod charitatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus spiritum* [d] *erroris, ut credant mendacio* [e]. [F. 416] ubi ex Augustino Glossa [246] de hac re optime. D. Evagrius relatus in scholiis Damasceni 2.° parale. cap. 12.° fine [247]. D. Gregorius 25.° moralium cap. 20.° ait: *secundum merita plebium, disponuntur corda rectorum.* Vide etiam 35.° moralium cap. 10.° [248] et D. Antoninus 2.ª p. tto. 5.° cap. 9.° § 1.ª [249] adducens figuram ex 4.° Reg. ultmo. [v. 6-7] de Nabuchodonosore eruente oculos Sedechiae capti, prius occisis illius filiis.

[127] Praeterea, quantum referat ad veritatem inveniendam desiderium sincerum illius cum oratione coniunctum, constat Prov. 2 [4-5]: *si quaesieris eam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis illam, tunc intelleges timorem Domini, et scientiam Dei invenies*, et [Sap.] [f] cap. 7 [7] *optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae* et Div.

b. *Los puntos suspensivos no son del Ms. En lugar de* ait Dominus. *Vg* et dixit.
c. *Vg. om.* ideo; *en vez de* eos, illos.
d. *Vg* operationem
e. *Ms* mendacium.
f. *Ms om.* Sap.

243. S. HIERONYMUS. *Commentariorum in Ezechielem Prophetam libri 14.* Lib. IV PL 25, 123-124.

244. *Textus bibliae cum* GLOSSA ORDINARIA... o. c. *Pars tertia* (=Tom. 3.) fol. 49r.

245. o. c. ibid.

246. *Textus bibliae cum Glossa ordinaria...* o. c. *Pars sexta* (Tom. 6.°) Lugduni 1529 fol. 115r. La GLOSSA INTERLINEARIS mantiene, en efecto, la misma interpretación que la GLOSSA ORDINARIA.

247. IOANNIS DAMASCENI *Sacra Parallela, litt. A titulo 12.°*. PG 95 1169-1172.

248. La primera cita de S. Gregorio corresponde al c. XVI de Migne 76, 344.—La segunda no la hemos encontrado en el c. XIV de Migne que corresponde al 16 de los antiguos editores.

249. *Summae Sacrae Theologiae...* o. c. fol. 221v-222r.

Iacobus [250] *qui indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat.* Unde David toties petiit dicens *servus tuus sum ego, da mihi intellectum, ut sciam mandata* [g] *tua, doce me facere voluntatem tuam, intellectum da mihi et vivam* [250 bis]. Hinc Christus D. Ioan. 18 [37] *qui ex veritate est, audiet vocem meam* [h], sc. qui veritatem amat, intelliget, ut explicat Chysostomus [251] et Theophylactus [252], unde Augustinus 1.° de moribus ecclesiae cap. 17.°: *veritas, si non totis viribus concupiscatur, inveniri non potest* [253].

[128] *1.ª conclusio*: Si res, de qua incidit controversia, sit maximi momenti ad propriam vel aliorum salutem, et non possis de illa inquirere humana industria, quia ignarus es theologiae et iurisprudentiae, vel quia non est copia librorum aut sapientum virorum a quibus possis consilium petere, tunc teneris recurrere ad orationem et ad alia media, ut impetres a Deo veritatis cognitionem, sin minus ignorantia tibi imputabitur in peccatum. Ita docent DD. primae sententiae et aliqui DD. secundae sententiae, ut Corduba [254] et Medina [255], et existimo ab aliis minime negari, praesertim a Vega [256] et Victoria [257].—Medina [258] asserit hanc conclusionem doceri expresse ab Augustino lib. de utilitate credendi et lib. contra epistolam fundamenti [250].

g. *Vg* testimonia.
h. *Vg* qui est ex veritate, audit.

250. 1, 5.
251. S. CHRYSOSTOMUS. *In Iohannem. Hom. 84.ª* PG 59, 455 n.° 1.
252. THEOPHYLACTI BULGARIAE ARCHIEPISCOPI *Opera... omnia*. Tom. 2. *Enarratio in Evangelium Ioannis* c. 18.° PG 124, 259-260.
253. S. AUGUSTINUS. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo.* PL 32, 1324-1325 n.° 31.
254. El lugar citado por Ruiz está en *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* p. 6-11, pero parece que CORDUBA así como niega el precepto de emplear la contrición, fuera de casos que particularmente la exijan para remover la ceguera de la mente, y eso lo niega en la p. 7 (los casos particulares los pone en la p. 8ss), claramente afirma el de la oración y de disponerse con *pia et bona affectione veritatis et cum debita dispositione ut non impediatur veritatis cognitio vel illuminatio*, p. 6-7. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus*, o. c. p. 6-7.
255. *In Primam Secundae* o. c. p. 404-405.
256. Cfr. nota 238.ª
257. Cfr. nota 237.ª
258. Cfr. nota 255.ª
250. S. AUGUSTINUS. *De utilitate credendi liber unus* c. 15 n.° 33 y c. 18 n.° 36. PL 42, 88. 9.—*Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti liber unus* c. 2.° PL 42, 17. "*Illi in nos saeviant, qui nesciunt, quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quacumque parte possit intelligi Deus*".

[129] *Probatur* efficaciter, quia aliquando praeceptum est nobis petere a Deo, ut constat Mt. 7 [7-12] et Io. 16 [24]. Rursus, nihil nobis magis petendum est quam gratia et gloria et quae ad illam consequendam sunt per se et simpliciter necessaria. Cognitio autem obligationis in re magni momenti ad salutem est per se et simpliciter necessaria, vel saltem est simpliciter necessarium ad salutem agere totum quod in nobis est ad illam cognitionem obtinendam ergo debemus a Deo pe-[F. 416v]tere, ne nos permittat erráre.

*Confirmatur 1.°* quia specialiter promittitur sapientia petentibus per orationem, ut constat in fundamento praededenti.

[130] *Confirmatur 2.°*, quia ille censetur ignorare culpabiliter, qui non facit quantum potest secundum rei gravitatem ad veritatis cognitionem. Sed quod per amicos possumus, per nos ipsos possumus, ac proinde possumus veritatem invenire, si possumus a Deo impetrare auxilium quo illutretur intellectus: ergo tenemur.

[131] —*Confirmatur 3.°*, quia hoc medium nec est admodum difficile; nec est diversi ordinis a fine, nec per accidens ordinatum ad finem; nam, si opus fuerit scientia naturali, illa impetrari potest oratione naturali naturaliter debita, si autem cognitio fuerit supranaturalis, oratio etiam poterit esse supernaturalis, vel sufficiet oratio inferioris ordinis.

[132] —*Confirmatur 4.°*, quia quando deficiunt inferiora media ad consequendum finem maximi momenti, tunc debemus recurrere ad speciale Dei auxilium, unde II Paral. 20 [12] *cum ignoremus* [i] *quid agere debeamus, hoc solum habemus refugii* [k], *ut oculos nostros ad te dirigamus* [l].

Exempla singularium, in quibus verificantur praecedens conclusio et sequens, sunt haec aut similia. Videt catholicus aut haereticus dissidentes inter se DD. magno auctoritatum et rationum pondere circa res fidei aut morum, ut modo contingit apud multos septentrionalium nationum. Hic tenetur petere a Deo cognitionem veritatis, si ipse, aut per alios, non potest aliquid certi invenire.—Deinde, si contingat te esse in carcere infidelium, ubi

---

i. *Ms* 2
j. *Ms* ignoramus
k. *Vg* residui
l. *Vg* dirigamus ad te.

a te aliquid petitur de quo dubitas utrum sit contra fidei confessionem atque in dedecus romanae ecclesiae, nullusque adest vir doctus qui te possit iuvare consilio, tunc teneris orare pro veritatis cognitione obtinenda.—Denique, si occurrant visiones aliquae et illustrationes de quibus controversiam vides inter doctos et spirituales viros utrum a bono vel a malo spiritu immittantur, et utrimque timeri potest grave malum, sive bonum spiritum respuas sive malum admittas, teneris non solum naturali prudentia et spiritualium theologorum regulis, sed oratione uti, ad veritatem inveniendam.

[133] *2.ª conclusio: Non solum requiritur oratio, sed etiam requiritur expiatio conscientiae per confessionem aut per contritionem, quando aliquis esset sibi conscius peccatorum mortalium, praesertim graviorum.*

*Probatur*, quia, quicumque tenetur quaerere finem, tenetur auferre [F. 417] impedimenta illius finis. Sed tenemur quaerere veritatis cognitionem, et hanc impediunt peccata, ut constat in fundamento 1.°, ergo tenemur expiare conscientiam. Hanc conclusionem tradit Hadrianus [260] et Castro [261] citati pro prima sententia, et illam videtur negare Corduba [262], verum postea expresse illam concedit.

[134] *Obiiciunt aliqui 1.°*, nam infideles non possunt habere contritionem sine fide, et minus possunt recipere sacramentum confessionis.—*Respondetur* hanc conclusionem praecipue intelligendam esse de fidelibus, verumtamen suo modo de infidelibus vera erit, quia praeceptum erit illis propositum non peccandi et saltem naturalis dolor de peccatis propter Deum, qui dolor, licet ad peccata delenda non sufficiat, nihilominus aufert aliqua ex impedimentis auxiliorum Dei.

[135] *2.° obiiciunt*, quia ex his conclusionibus sequitur numquam dari ignorantiam fidei, sacramentorum et aliarum rerum quae sunt simpliciter necessariae ad salutem. Probatur sequela, quia, si iste non orat et disponit se ad gratiam, non facit

260. Cfr. nota 235.ª La sentencia que Ruiz atribuye a Hadriano se encuentra solamente implícita al decir éste (l. c.): *"qui erao in dubiis inquirit veritatem ab homine etiam docto, non est tutus, nisi simul talem se exhibeat orationibus et lachrymis, qui merito a deo instrui debeat de accudis ubi defuerit humanum ministerium; quod fit dum sufficienter se disponit ad charitatem"*.

261. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 572-575.

262. *Quaestionarii Theologici* o. c. p. 8ss; cfr. además p. 7.

totum quod in se est et quod facere tenetur ad sciendum; ergo non habet ignorantiam invincibilem. Si autem facit quod in se est, illuminabitur a Deo, qui, facienti quod in se est, non denegat gratiam.—Sed praetermissa quaestione, utrum faciendo quod in se est, Deus infallibiliter conferat fidei illustrationem, de qua dixi ante q. 72.am, videlicet q. 86.a, a. 6.° [263], et praetermissa quaestione utrum ignorantia fidei possit esse invincibilis, *respondetur* negando sequelam, quia licet hic homo teneatur orare et auferre impedimenta gratiae, ut obtineat veritatis cognitionem, nihilominus fieri potest, ut hanc obligationem invincibiliter ignoret, ac proinde, quamvis orationem et quamvis aliam diligentiam praetermittat, non peccabit contra praeceptum sciendi.

—Deinde *respondetur* esse quaedam rerum genera quarum cognitionem, licet homo teneatur petere, nihilominus postquam sine culpa sua illas ignoraverit, obtinere poterit salutem, et in his non erit inconveniens, si Deus oranti et facienti quod in se est ad veritatis cognitionem, nihilominus Deus illam non contulerit.

[136] 3.ª *conclusio*: *quando per humanam diligentiam inveniri potest probabilis cognitio veritatis, ita ut practice certum sit licitum esse illam sequi, tunc nullo praecepto tenemur recurrere ad orationem, nec ad aliud medium impetrandi a Deo illustrationem.*—Hanc conclusionem existimo a nullo negari, sed expressius illam asserunt citati pro secunda sententia, praesertim Corduba [264] et Medina [265].

—Exemplis *probatur*, quia vir doctus, [F. 417v] qui scit aliquid decretum esse a Tridentino vel a summo Pontifice vel a viris doctis, communiter non indiget alia diligentia. Et, licet videat pro utraque parte opiniones, non tenetur orare, ut veram opinionem inveniat, sed licite sequitur opinionem quae practice fuerit probabilis, ut dictum est in postremis dubiis disputationis de conscientia.—Praeterea, qui non est litteratus satisfacit suae obligationi, si consulat viros doctos de quibus nulla probabilis ratio inicit suspicionem quod decipiantur, vel decipere velint, et non tenetur praeterea orare nec aliud medium altioris ordinis adhibere, etiam si res de qua dubitat sit summi momenti.

263. Cfr. nota 141.ª y 4.ª
264. *Quaestionarii Theologici* o. c. p. 8ss y p. 7.
265. *In Primam Secundae* o. c. p. 404-405.

[137] —*Confirmatur 1.°*, quia in his casibus diligentia naturalis sine oratione et contritione sufficiens est, ut prudenter credatur inventa esse veritas.

—*Confirmatur 2.°* et efficacius, quia DD. definiunt controversias pro tota ecclesia, ut communiter fideles utantur eorum opinionibus, ecclesia vero universaliter petit doceri a Deo; ergo circa easdem opiniones opus non erit, ut quilibet in singulari petat a Deo doceri.

—*Confirmatur 3.°*, quia alias mercatores tenerentur sub mortali confiteri vel orare quoties volunt inire contractum de quo sit inter DD. controversia, et iudex quoties testes interrogat.

[138] Propter haec existimo obligationem dictam in 1.ª et 2.ª conclusione raro contingere hominibus degentibus inter infideles, praesertim ubi copia est DD. hominum, quamvis Hadrianus [266] et Corduba [267] citati strictius loquantur comuniter contingere ignorantiam propter gravia peccata quibus ut plurimum obstricti sunt, probantque, quia propterea S. Scriptura docet petendam esse Dei dilectionem, ut Tobiae 4 [20] Prov: 2 [1ss] et 3 [5s] Ps. 5 [9] et 26 [11] et alibi saepe, praesertim quia non est hominis ut dirigat viam suam Iere. 10 [23], Prov. 16 [9] et 20 [24].—Verumtamen haec obligatio petendi Dei directionem non tam pertinet ad pellendam ignorantiam habitualem quam ad peculiarem illustrationem intellectus et voluntatis impulsum impetrandum, et propterea non pugnat cum conclusione tertia.

Si petas in quo dissident DD. primae et secundae sententiae, respondetur in hoc quod DD. primae sententiae videntur exigere orationem et alia pia opera, quamvis per diligentiam naturalem inveniri possit veritas per opinionem practice probabilem, quod tamen merito negant DD. secundae sententiae.

## [139] Art. 3.

### Utrum ignorantia excuset prorsus a peccato.

[F. 418] Nomine ignorantiae semper intelligo non solum habitualem, sed etiam actualem inconsiderationem et oblivionem.

266. Cfr. nota 235.ª
267. Cfr. nota 262.ª

quamvis adsit perfectissima scientia habitualis; nam eadem ratio est utriusque quoad omnia dicenda in hoc et sequenti articulo.

Esse aliquam ignorantiam quae prorsus excusat a culpa constat ex illo Io. 15 [22]: *si non venissem et locutus eis fuissem* [m], *peccatum non haberent*, et iterum [15,24] *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*, sc. peccatum reiicendi Christum Dominum, ut exponunt ibi Augustinus [268] et Chrysostomus, [269], et propterea subditur: *nunc autem viderunt et oderunt me*, quod observat Gregorius 25 moralium cap. 10 [270].

[140] Rursus esse aliquam ignorantiam quae non prorsus excuset a culpa, sed quodammodo, constat pluribus locis S. Scripturae; nam Num. 15 praecipitur offerri sacrificium pro peccato, quando ex ignorantia aut oblivione omissum fuisset aliquid eorum quae Deus per Moysen praeceperat et ait S. Scriptura *dimittetur eis, quia non sponte peccaverunt*. Idem observare poterit qui attente legerit Levi. cap. 4. 5 [17ss] et 6 [?] et Num. 15 [22-29] unde Exo. 21 [12s] *qui percusserit hominem volens occidere, morte moriatur, qui autem non est insidiatus, sed Deus tradidit eum* [n] *in manus eius, constituam ei locum quo fugere debeat*, ubi Deus agere videtur de quolibet etiam per culpabilem negligentiam occidente, ut magis constat Num. 35 [11-34] vide Div. Hieronymum 1 contra Pelagianos cap. 11 [271], et Christus Dominus in cruce pendens oravit *parce eis Domine, quia nesciunt quid faciunt* [ñ]; unde Petrus Act. 3 [17] ut iudeorum leniret animos et culpae extenuatione erigeret in spem veniae *scio*, inquit, *quod per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri*. Et Paulus I ad Tim. 1 [13] misericordiam consecutus est quia ignorans fecit, et Gen. 12 [17] Pharao severe punitus est at vero Abimelech acriter obiurgatus cap. 20 [o] quod Saram accepissent quam existimabant esse Abrahae sororem, ac denique Lc. 12 [47] *qui*

m. *Va* fuissem eis.
n. *Vq* illum tradidit.
ñ. *Va* Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.
o. *Ms* 30.

268. S. Augustinus. *Tractatus in Iohannis Evangelium* 89. PL 35, 1856-1859.
269. S. Ioh. Chrysostomus. *In Iohannem Homiliae. Hom.* 77.ª PG 59, 415.
270. S. Gregorius. *Moralia In Iob.* lib. 25.º c. 11 (no 10.º como dice Ruiz, en las ediciones antiguas 16.ª, en las más recientes 16.º) PL 76, 330.
271. S. Hieronymus. *Dialoghi contra Pelagianos libri III. Liber* 1 n.º 35. PL 23, 553-554. Ruiz, sin que sepamos cómo, cita c. 11.

*non cognovit voluntatem domini sui, et fecerit digna plagis, vapulabit paucis* ", ubi ita docent Chrysostomus [272] Cyrillus [273], Basilius [274] et Theodoretus [275]. Insuper Basilius in regulis brevioribus interrogatione 58.ª [276], Ambrosius ad Rom. 2 in illud *an ignoras* etc. [277], Isidorus 2 de summo bono cap. 17 [278], D. Augustinus 1.° retractationum cap. 18 et 3 de libero arbitrio cap. 18 [279] D. Bernardus serm. 1. de conversione sancti Pauli [280], colligitur aperte ex Triburiensi Concilio cap. *in lectum* 34 q. 2 [281].

Idem sensit Plato dial. 9 de legibus, longe ab initio [282], Aristoteles 3.° ethicorum cap. 1. [283], Iureconsultus in lege D. de legibus [284], asserens legibus puniri illa etiam delicta quae [F. 418v] per ignorantiam committuntur, idem Gratianus 25 q. 1. cap.

---

p. *Vg* qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis

---

272. S. Crisóstomo no tiene comentario contínuo de S. Lucas, sino 7 Homilías sobre 16, 19-31. En las Cadenas editadas por Cramer, tampoco hemos encontrado comentario suyo a este pasaje de S. Lucas. Sin embargo, allí se encuentra un innominado, que comenta Lc 12,47 en el sentido que dice Ruiz J. A. Gramer, *Catenae in Evangelia S. Lucae et S. Ioannis*. Oxonii 1841, p. 104-105.

273. S. Cyrillus Alex. *Explanatio in Lucae evangelium*. PG 72, 751-752.

274. S. Basilius. El comentario de S. Basilio que aduce Ruiz puuede ser el *De Baptismo libri duo*. L. 1.° c. 2.° n.° 9, P G 31, 1540-1541. Esta obra está en el Apéndice del tom. 31.°, indicando así los Maurinos que no la consideraban ciertamente genuina. Steidle, *Patrologia* Fr. i. Br. 1937, la da por de S. Basilio, pero remitiendo a los prólogos de los Maurinos. Altaner, *Patrologia* Romae 1940, no la nombra. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur III* (2.ª ed.), 144 se atenía a Maran (P G 29, CLXXVI), el cual piensa que S. Basilio sólo dió el plan del libro, y que la ejecución se debe a otro encargado por S. Basilio de ella.—El mismo pensamiento que en el *De Baptismo*, lo expone S. Basilio en el *Sermo VII* (De peccato) puesto en el Apéndice del tom. 32.° por los Maurinos a causa de estar tomado de sus obras por Simeón Metafraste. PG 32, 1203-1204.

275. Cfr. nota 144.ª

276. S. Basilius. *Regulae brevius tractatae*. PG 31, 1121-1122.

277. Ambrosiaster. *In epistolam ad Romanos*. 2, 4. P L 17, 67-68.

278. S. Isidorus. *Sententiarum libri tres* (según S. Braulio se los llamó también: de *Summo Bono*) PL 83, 619-620. Las palabras precisas de S. Isidoro están en col. 620 nn. 3 ss.

279. S. Augustinus. *De libero arbitrio* PL 32, 1205-1206.—En el lib. 1.° *Retractationum* c. 18, PL 32, 613-614, no se ve de ningún modo cómo se encuentre la opinión que le atribuye aquí Ruiz.

280. S. Bernardus. *Sermo in conversione S. Pauli* n.° 5.° PL 183, 363.

281. c. 6, C. 34, Q. 1. Conc. Triburiense, canon 43 (Mansi. Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio; t. 18 p. 153).

282. Platonis *Opera* (ed. Didot) tom. 2.° (Parisiis 1846) lib. IX. 863 b-d, especialmente d.

283. Aristotelis *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 24-26

284. Dig. lib. 1.°, tit. 3.°

1 [285]. Verba Augustini et Isidori ex variis locis desumpta vide apud Alexandrum 2 p .q. 129 memb. 6 et 7 [286].

Restat ergo investigare quae ignorantia excuset a culpa quae vero non.

## [141] Dubitatur 1.°—Utrum ignorantia invincibilis antecedens prorsus excuset.

Invincibilem appello non solum quae physice, sed etiam quae solum moraliter fuerit invincibilis, quia sc. adhibita prudenti diligentia pro rei gravitate vinci non potuit, quamvis vinci potuisset maiori diligentia, ut supra a. 2 dub. 5 fine [287].

[142] *Conclusio: Omnis ignorantia invincibilis antecedens excusat prorsus a culpa actum quem causat.* Ita expresse D. Augustinus 1.° retractationum cap. 18 et 3.° de libero arbitrio cap. 18 [288], et de huiusmodi ignorantia intelligenda sunt verba Io. 15 quae retulimus in principio huius articuli, et de eadem ignorantia loquuntur Patres qui ignorantes prorsus excusant a culpa, ut Clemens et Didymus relati in scholiis Damasceni 2 paralle. cap. 18 [289].—Hanc conclusionem docet Div. Thomas hic ubi Caietanus [290] Conradus [291] et alii expositores, Albertus 2 p. tract. 14 q. 88 ad 1 [292], DD. communiter 2 d. 22 ubi D. Bonaventura q. ultima [293], Durandus q. 4 [294], Gabriel q. 2 concl. 1.° [295], Gerson tract. de natura et qualitate conscientiae tom. 2, fol. 170 [296], Hadrianus qtto. 4 a. 1.° [297]. Driedo de libertate christiana lib. 2 § *ex su-*

---

285. En el pasaje alegado de Graciano no encontramos la doctrina que le atribuye Ruiz.

286. *Summae Theologiae Pars secunda* o. c. fol. 292-293.

287. n.° [118].

288. cfr. nota 279.ª

289. cfr. nota 247.ª

290. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. tom. 7. p. 55-56

291. *In Primam Secundae* o. c. p. 591-592.

292. *Summa Theologica* o. c. tom. 33, p. 161 col. 2.ª

293. *Opera omnia* o. c. Tom. II 2.° dist. 22.ª a. 2.° q. 3.ª n.° 5 p. 526-527.

294. *In Sententias* o. c. fol. 167-168 (en *responsione* n.° 6).

295. *Epitome et Collectorium* o. c. lugar exacto citado por Ruiz.

296. IOANNIS GERSONIS *Opera. 2.ª Pars Operum.* Parisiis 1606. *Compendium Theologiae* col. 241-246, exactamente col. 245.

297. HADRIANI SEXTI PONTIFICIS MAXIMI. *Quaestiones... quodlibeticae* o. c. fol. 73v litt.C-79r.

*pra dictorum consideratione* [298], Castro de lege poenali cap. 14 propositione 2.ª [299], Corduba 2.ª quaestionarii q. 17.ª [300], Covarruvias cap. *alma* p. 1.ª § 10., n.º 13 [301] ex multis aliis iuris DD.

[143] *Probatur* evidenter, quia ignorantia invincibilis antecedens reddit prorsus involuntarium actum quem causat. Nam invincibilis ea est, quae, post adhibitam omnem diligentiam quam debes adhibere, permanet, ergo iam ipsa ignorantia non est imputabilis ad culpam, ut constat ex articulo praecedenti. Rursus, si haec ignorantia est antecedens, homo est sic actualiter affectus erga obiectum, ut non operaretur eo modo circa illud, si cognosceret illius actus malitiam, ut constat ex a. 1.º dub. 2 et 3. [302]; ergo malitia huius actus nullo modo est imputabilis homini.

[144] *Confirmatur*, quia alias non esset in potestate nostra vitare peccata singula in particulari, etiam gravissima, quia contingit aliquam ignorantiam aut oblivionem non posse ab hominibus prae-[F. 419]caveri, unde sequeretur maximum inconveniens, scilicet non esse satis ad salutem sequi magistrorum et doctorum hominum opiniones, et omnes deberent esse solliciti et anxii de sua salute dubitantes, utrum doctorum opinio attigerit veritatis scopum.

[145] *1.ª* circa hanc rationem *quaerit Caietanus* [303] in praesenti a[rticulo] dub. 1.º, utrum ignorantia sit per se causa involuntarii, nam Div. Thomas asserit ignorantiam esse de se causam involuntarii. Contra quam sententiam urgere videtur ratio, quia supra a. 1.º [304] ex mente Div. Thomae probatum est ignorantiam esse causam per accidens, quia non causat nisi ut remotio prohibentis.

Et praeterea, quia ignorantia saepe nihil positivum includit, et mera privatio non potest esse causa per se entis positivi, sed involuntarium est quid positivum, quia involuntarium est repug-

298. IOHANNIS DRIEDONIS A TURNHOUT, *De libertate christiana*. Lovanii 1549. El párrafo citado por Ruiz, p. 249 ss. contiene oscuramente la sentencia; en cambio en la p. 245 se encuentra expresamente.

299. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 595 ss.

300. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 88-91.

301. DIDACI COVARRUVIAS A LEYVA... *operum Tomus* 2. o. c. p. 714-715 *In caput Alma mater*.

302. n.º [43-53].

303. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. Tom. 7. p. 55-56 (comenta la q. 76 a 3.º).

304. ibid. p. 48 (comenta el a. 1.º de la q. 75).

nans voluntati, in quo distinguitur a non voluntario, supra q. 6, a. 8 [305]; ergo ignorantia non est causa per se involuntarii.

Caietanus [306] fuse et obscure satis respondet, ideoque eius solutionem non bene intellectam refutat Corduba q. 7 post medium [307], et Cordubae solutio in re non dissidet a solutione Caietani, utriusque autem mens, ut existimo, sic explicata, non erit obscura et difficultati satisfaciet.

[146] Distingue igitur duas applicationis illius vocis *per se*, propter quas duos sensus reddit longe diversos. Nam primum li *per se* denotat perseitatem in causando, quo modo est quasi adiectivum causae explicans et determinans modum et vim causandi, quo modo distinguitur causa in causam per se et causam per accidens, et hoc modo absolute dicendum est ignorantiam non esse causam per se involuntarii, quod probant praecedentes rationes.

In secunda applicatione li *per se* denotat perseitatem in praedicando, ut cum dicis homo per se est risibilis, qua ratione remotio impedimenti per se est causa per accidens, quia hoc praedicatum *causa per accidens* per se praedicatur de illo subiecto, scilicet, de remotione impedimenti, atque in eodem sensu absentiae nautae per se convenit esse causam naufragii. Sic ergo de ignorantia per se et ratione sui, atque propter illius essentiam praedicatur quod per accidens causet involuntarium.

Quod confirmatur exemplo et ratione Caietani [308], nam ignorantiae per se convenit quod causet quasi remotio scientiae et cum scientia causet voluntarium et tollat involuntarium, sequitur quod ignorantiae [q] per se conveniat causare per accidens involuntarium quod per scientiam tolleretur.

Et forte Div. Thomas, ut hoc innueret, usus est voce *de se*, qua magis innuitur modus quo praedicatum convenit subiecto quam voce *per se*, quae ex usu est magis indifferens ad perseitatem causae et praedicationis.

[147] [F. 410v] 2.° *obiicies*, quia si per se conveniret igno-

---

q. *Ms* ignorantja

305. cfr. nota 4.ª
306. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. Tom. 7, p. 48.
307. cfr. nota 300.ª
308. *S. Thomae Opera omnia* o. c. p. 55-56 y 48.

rantiae causare involuntarium, sequeretur omni ignorantiae convenire, unde omnis ignorantia prorsus excusaret a culpa. Consequens autem est aperte falsum. *Respondeo* ignorantiae convenire per se causare ut involuntaria sit consecutio effectus ex suppositione ignorantiae; quando autem ignorantia fuerit prorsus involuntaria, erit etiam simpliciter involuntarus actus qui sequitur ex ignorantia. At vero quando ignorantia fuerit virtualiter volita, tunc actus qui sequitur ex ignorantia erit simpliciter volitus, et non erit involuntarius, nisi quantum ad consecutionem supposita ignorantia.

[148] *3.° obiicies,* quia involuntarium dicitur quod est contra voluntatem, supra q. 6 a. ultimo [309]; at vero actus qui sequitur ex ignorantia, non est contra voluntatem, continget enim saepe nullam esse volitionem contra quam sit. Potuit enim aliquis nullam habere actualem voluntatem non occidendi hominem quando illum sagitta traiecit, invincibiliter existimans esse ferram. *Respondeo* eiusmodi occissionem dici contrariam voluntati, non quidem voluntati quae actu [r] sit, sed quae foret, si adesset scientia, quantum est ex animi dispositione habituali, cui non contradicit praesens volitio actualis.

[149] *4.° contra conclusionem ipsam obiicio,* quia, si quis obvium hominem nocte interfecisset aliqua iniuria irritatus, ignorans tamen invincibiliter quis esset, quem, si cognosceret, non interfecisset propter benevolentiam erga eum vel illius filium vel alia de causa, ille homicida haberet ignorantiam invincibilem antecedentem quae, scilicet, est causa per accidens peccati, et tamen nullo modo excusatur ab homicidio; ergo aliqua ignorantia invincibilis antecedens non excusat.

*Respondetur* ignorantia alicuius circumstantiae quae nihil aut parum confert ad peccati malitiam augendam, nihil aut parum excusat in praesenti casu; contingit et constat lege *eum qui innocentem* § *si iniuria D. de iniuriis* [310]; vide alios textus apud Covarruviam cap. *alma mater* p. 1 § 10.° n. 13.° versiculo *secundo patet,* et latius n. 14. [311] Quando autem dicimus omnem ignorantiam in-

r. *Ms* actus

309. cfr. nota 4.ª
310. *Dig.* Lib. 47, tit. 10, 8.
311. DIDACI COVARRUVIAS. *Operum Tomus 2.* o. c. p. 715.

vincibilem antecedentem prorsus excusare, loquimur de ignorai tia totius malitiae.

|150| 5.° *instabis,* quia Genes. 38 [13 ss] Iudas invincibil ter ignoravit malitiam incestus quando cognovit Thamar et ta men non prorsus excusatus est a peccato. Sed respondetur ex ea dem principio; satis enim est prorsus excusatum esse ab ea ma litia quam invincibiliter ignoravit. Cum autem Iudas non igno raverit malitiam fornicationis, sed eam tantum quam supra for nicationem addit incestus, ab hac tantum excusatus est. Ita co ligitur aperte ex tribus ultimis capitibus 34 q. 2 [312] et docet Glos sa ibi [313], D. Thomas hic, ubi Conradus [314], Caietanus dub. 3 [3 et Medina dub. 2." [316], Driedo de libertate christiana lib. 2 cap *ex supra dictorum consideratione* pag. 249 [317], Castro de leg poenali lib. 2 cap. 14 conclusione ultima [318], Corduba 2." quaes tionarii q. 17 [319] Covarruvias cap. *alma* |F. 420| p. 1 § 10. n 13 [320], et apud illum Bartholus Baldus Alverinus et Angelus i lege *si quis ignorans* D. *locati* [321] docent percutientem eum qu percutit militem vel magnatem, si ignoraverit eum esse talem minime puniendum esse, nisi poena percutientis hominem privatum. Vide alios textus apud eumdem.

Ex his colligitur excusari a culpa ignorata non solum illun qui dabat operam rei licitae, sed etiam illum qui dabat operam rei illicitae, si tamen ignorantia erat invincibilis, ut docent pecu liariter Castro et Covarruvias citati et fusius explicandum eri a me in appendice de ignorantia poenae dub. 12 et 13 [322].

|151| 6.° *urgebis,* quia sequeretur ex dictis plurimos ex

---

312. c. 8. 9 et 10, C. 34, Q. 2.

313. *Textus bibliae cum* GLOSSA ORDINARIA... o. c. *Prima pars*. Lugduni 152 fol. 104. Tal vez se trate en la cita. de la Glossa del Decreto. Cf. Van Hove, *Commentarium Lovaniense in Cod. Iuris Canonici*, I, p. 224ss.

314. *In Primam Secundae* o. c. p. 591-592. En este lugar, sin embargo, no ha bla de Tamar.

315. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. tom. 7. p. 56 (VI y VII).

316. *In Primam Secundae* o. c. p. 406-407 "*Circa quintam et sextam conclusionem dubitatur...*"

317. IOANNIS DRIEDONIS A TURNHOUT *De libertate christiana*. Lovanii 1540, p. 249ss. (cfr. nota 298.°).

318. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 602.

319. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* p. 89.

320. DIDACI COVARRUVIAS... *Operum Tomus* 2, o. c. p. 714.

321. *Dig.* Lib. 19, tit. 2, 6.

322. n.°

rusticis iam adultis et habentibus usum rationis plenum non peccare mortaliter quando fornicantur vel furantur vel occidunt. Probatur sequela, quia ignorant invincibiliter malitiam peccati mortalis, nam invincibiliter ignorant quomodo mortale differat a veniali, et utrum destruat gratiam et utrum anteponat creaturam Deo et dignum sit aeterno supplicio, et haec, si aliqui illorum cognoscerent, non committerent illa crimina aut non toties.

Corduba 2.° quaestionarii q. 17, conclusione 3.ª [323] ex Hadriano ait ignorantiam invincibilem antecedentem malitiae mortalis non excusare a mortali. Huic modo loquendi valde favet Zumel q. 74, a. 6 disp. 1 post conclusionem 4 [324]. Sed Cordubae verba non solum deficiunt a rigore theologico, sed etiam includunt manifestam contradictionem. Ait enim nihil pertinens ad rationem peccati mortalis ignorari, quamvis ignoretur, utrum sit mortale; vide repugnantiam: quid enim magis pertinet ad rationem peccati mortalis quam esse peccatum mortale?

Nihilominus mens viri alioqui docti et acuti eo spectat, ut sufficiat ad mortalem culpam committendam intellexisse rationem culpae, quae simpliciter culpa sit; qua cognita, quamvis invincibiliter ignoretur vis illius ad destruendam gratiam et amittendum ius gloriae et discrimen illius a culpa veniali, nihilominus satis est ut mortale peccatum commitatur, quamvis non adeo grave ac si illa omnia cognoscerentur. Adverte autem hoc modo culpam mortalem cognosci ab homine cum primum cognoscitur culpa, sicut cum primum cognoscitur album eo ipso statim cognoscitur album simpliciter, et cum cognoscitur homo statim cognoscitur homo simpliciter, et postea devenitur in cognitionem albi secundum [F. 420v] quid aut hominis secundum quid, quamvis ignorentur istae voces *simpliciter* et *secundum quid*; propterea, ut existimo, nulli homini continget ignorare culpam mortalem in communi, si cognoscit culpam, contingit tamen ignorare invincibiliter utrum haec culpa sit mortalis aut venialis, et tunc, si prorrumpat in actum, utrum mortaliter peccet aut venialiter dixi q. 19 a. 5 de conscientia dub. 4.° post secundam conclusionem [325].

323. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 89.
324. *In Primam Secundae* o. c. p. 318-319.
325. cfr. nota 4.ª

[152] *7.° obiicio,* quia aliquando invincibilis ignorantia auget malitiam peccati quod causat; ergo non excusat. Antecedens constat in eo qui furatur vas existimans esse aureum, cum non sit nisi ex aurichalco, quod si cognosceret non furaretur, et in eo qui interficit extraneum quem existimavit esse suum patrem, alias non interfecturus.

*Respondeo* conclusionem sic intelligi: ignorantia malitiae quae est in obiecto illa excusat, de ignorantia autem propter quam existimatur esse in obiecto ea malitia quae non est sive si ignorantia iuris sive facti non agitur in praesenti sed ubi de conscientia errante. Aliter respondet Corduba 2 quaestionarii q. 17.ª versus finem [326], non bene accommodans solutionem quam ad aliud propositum tradidit Caietanus de qua infra [327].

[153] *8.ª arguitur,* quia Genes. 12 [10ss] et 20 [1ss] Pharao et Abimelech invincibiliter ignoraverunt Saram esse uxorem Abrahae, cum ipsa dixisset esse sororem, et tamen ille punitus, iste increpatus est propter iniuriam Abrahae illatam. *Respondetur* Praraonis ignorantiam fuisse culpabilem, quia propter tyrannidem quam communiter exercebat, iusto et prudenti metu Abraham et Sara compulsi sunt matrimonium occultare, ne interficeretur Abraham, cui doctrinae favet Chrysostomus [328]. Sed Abimelech forte non peccavit graviter, ut colligi potest ex verbis Domini ad eum: *scio quod simplici corde feceris,* quod explicat Ambrosius [329] *puro corde,* ideoque non est punitus, sed tantum increpatus ad cautelam, ut magis deterreretur a proposito. Idem fere Augustinus lib. 5.ª quaestionum Deut. q. 52 [330], Chrysostomus homil. 45.ª in Genes [331]. Vide Arboreum 1.° Theosophiae cap. 21 [332] et Pererium Genes. 20 [333], quamvis Theodoretus

326. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 91.

327. n.° [180-182].

328. *Homilia 45.ª in Genesim.* PG 54, 417-420 y *Homilia 32.ª* PG 53, 301-303.

329. *De Abraham* lib. 1.° c. 7.°, 59-60. PL 14, 464-465. GSEL 32, 1, 540-541.

330. *Quaestionum in Heptateuchum libri septem. Liber V. In Deuteronomium Quaestio 52.ª* PL 34, 772. CSEL 28, 3, 412-413.

331. cfr. nota 328.ª

332. Ioannis Arborei Laudunensis. *Primus Tomus Theosophiae.* Parisiis 1549 fol. 26v-27v.

333. Benedicti Pererii, Valentini, e Soc. Iesu. *Commentariorum et Disserrationum in Genesim Tertius Tomus.* Romae 1595. In Gen. 20, 5 p. 415.

q. 66 in Genes. [334] et Lyra Genes. 20 [335] sentiant peccasse Abimelech.

[154] *9.°*, quia [1] Reg. 14,[27ss] Ionathas prorsus invincibiliter ignoravit paternum praeceptum nihil comedendi usque ad vesperam, et tamen illum peccavisse gustando aliquid mellis, inde colligi videtur, quia quaerente Saule cuius peccato irritatus Deus [F. 421] negaret illi responsum, sors cecidit in Ionatham.

*Respondetur* Ionatham non pecasse, et licet eo animo Saul miserit sortes, ut deprehenderet virum cuius culpa negabantur Dei oracula, nihilominus Deus non satis fecit eius intentioni, sicut nec quando antea Deum interrogabat, sed sortem destinavit Deus ad Ionatham, ut constaret illius innocentia propter quam et propter insignem victoriam eriperetur a morte totius populi acclamatione et laude, quo facto, si vellet, potuisset Saul animadvertere Deum sibi potius esse infensum quam aliis, de quo bene Lyra in illa verba *adiurauit autem Saul populum* [336].

[155] *10.° obiicies*, quia in Triburiensi concilio cap. *in lectum* 34 q. 2 [337] praecipitur subire poenitentiam iniunctam qui dormierit cum sorore quam existimavit esse uxorem, quamvis ille probet ignorantiam, videtur autem haec ignorantia esse invincibilis, et nihilominus imponitur poena.

*Respondet* Glos. [338] ibi, verbo *poenitentiam*, id praeceptum esse ad cautelam, ne alii negligentes sint in cavendo simili crimine, et insuper quia praesumitur alquid habuisse culpae, ut bene colligit Glos. cap. *excommunicatorum* 23, q. 5 [339].

---

334. THEODORETI CYRENSIS EPISCOPI *Opera omnia. In loca Sacrae Scripturae Quaestiones selectae. Interrogatio 63.ª in Genesim* PG 80, 160-170. En ediciones antiguas llevaba esta *Quaestio* el n.° 76. Tal vez provino de ahí el citar Ruiz 66.

335. *Textus bibliae cum* GLOSSA ORDINARIA, NICOLAI DE LYRA *postilla*... o. c. *Pars Prima* (Tom. 1.) fol. 74v-75r.

336. *Textus bibliae cum* GLOSSA ORDINARIA, NICOLAI DE LYRA *postilla*... o. c. *Pars 2.ª* (Tom. 2.) fol. 77v-78r.

337. c. 6, C. 34, Q. 1.—Conc. Triburiense, canon 43 (MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, t. 18, p. 153).

338. Se trata de la Glossa ordinaria al Decreto. Cf. VAN HOVE, *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici, I* Prolegomena p. 224ss.

339. c. 47, C. 23, Q. 5.

339 bis. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. Tom. 10, p. 181-101.

[156] **Dubitatur 2.°—Utrum ignorantia quae vinci non potest quando prodit in actum, sed potuit antea vinci, excuset prorsus a culpa.**

Exempla sint. Tua culpa et negligentia praetermisisti oblatam occasionem addiscendi quid tenearis ratione tui officii aut status vel communi lege christianorum. Deinde quando nullus est a quo discere possis, quamvis velles, ex ignorantia committis multa peccata. Quaeritur an illa prorsus excusentur a culpa eo quod, quando comittuntur, ignorantia est invincibilis.

[157] Haec quaestio prorsus similis est alteri quae frequentius a DD. disputatur: utrum ille qui culpabiliter inebriatur, excusetur a culpa facinoris postea per ebrietatem commissi, veluti utrum Loth excusandus sit ab incestu quod commissit ebrius. De hac q. Div. Thomas ex professo 2. 2, q. 150, a. 4 ubi Caietanus [339 bis] fuse. Alexander 2 p. q. 120 versus finem [340]. Albertus 2 p. trac. 14, q. 88 c. ex Damas [ceno] [341], D. Bonaventura 2 d. 22 versus finem [342]. D. Antoninus 2 p. tto. 5, cap. 9 § 2 circa medium [343], Henricus qqto. 3, q. 26 [344], Ricardus 2 d. 22, a. 2 q. 3 ad finem [345], [F. 421v] Sylvestrina [346] et alii summistae verbo *ebrietas*, Castro 2.° de lege poenali cap. 14 post primam conclusionem [347]. Et non solum de ebrietate, sed etiam de ignorantia disputat hanc quaestionem Corduba 2 quaestionarii q. 18 [348]. Huic ego paucis satisfaciam ex principiis alibi fusius disputatis, praesertim q. 72 a. 6 dub. 7 et q. 73 a. 8 [349], et nostra decisio consentiet cum doctrina scholasticorum locis superius citatis.

[158] *Dico 1.°* Si tua culpa devenisti in ignorantiam quam modo habes, et modo non potes evadere ex ignorantia, et propte-

340. 2.ª p. q. 112.ª memb. 9.° o. c. fol. 293v col. 2.ª Cfr. nota 10.ª
341. *Summa Theologica* 2.ª *Pars Opera omnia* (ed. Vivès) Tom. 33 p. 160-161 "*Solutio*".
342. *Opera omnia* o. c. Tom. 2. p. 527.
343. *Summae Theologicae Pars Secunda* o. c. fol. 222v.
344. *Quodlibeta* Magistri Henrici Goethals a Gandavo o. c. fol. 81r-87r
345. Magistri Ricardi de Mediavilla O. M. C. *Super quatuor lib. Sentent.* o. c. p. 270.
346. Summae Silvestrinae... Pars 1.ª o. c. p. 197.
347. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 570ss. especialmente 583 585.
348. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 91-100.
349. Cfr. nota 141.ª

rea committis aliqua crimina, illa prorsus excusantur a malitia de novo imputabili, praeter illam imputabilitatem quae fuit in praeterita negligentia sciendi, veluti si prius neglexisti scire, utrum tenearis ad restitutionem, et postea nulla est potestas investigandi hanc obligationem, et propterea retines rem alienam tamquam tuam, nunc non augetur culpa nova aliqua imputabilitate ratione praesentis retentionis.

*Probatur*, quia iam non est nova libertas nec nova voluntas circa malitiam quae modo nec scitur nec sciri potest.

[159] *Dico 2.°*: Illa crimina quae modo committis non excusantur modo ab ea imputabilitate extrinseca quam contrahunt ex praeterita negligentia voluntaria quae eo tempore fuit quando potuisti et debuisti vitare, sed non vitasti ignorantiam. Quare, in casu praecedentis conclusionis, omissio restitutionis erit modo furtum denominatione extrinseca a praeterita negligentia inquirendi obligationem restituendi. Hoc autem intellige de illis tantum criminibus quae aut distincte et in singulari, aut confuse et universali praevideri potuerunt et debuerunt in illa negligentia sciendi; nam si non potuisti vel, quamvis potueris, non debuisti praevidere illa crimina, nullo prorsus modo peccata sunt.

[160] *Dico 3.°*: Peccatum illud praecedens negligentiae sciendi fuit tanto gravius quando plura peccata praevissa sunt ut praevideri debuerint imminere ex ignorantia quae postea futura erat invincibilis, unde, qui negligit scire suam obligationem restitutionis, tanto gravius peccat tunc, quanto maiores iniustitias praevidere debui exercendas a se postea propter ignorantiam invincibiliter permanentem.

[161] *4.°* Quod dictum est de ignorante, dictum existima de illo qui propter suam culpam ebrietate aut amentia corripitur, in qua committit homicidia aut alia crimina quae praevidere debet ut praevidit, ut de incestu Loth docet D. Augustinus [F. 422] lib. 22.° contra Faustum cap. 44 relatus cap. *inebriaverunt* 15 q. 1.ª [350], dicens Loth culpandum fuisse, non quantum incestus, sed quantum ebrietas meruit, et propterea eos qui in ebrietate deliquerunt de sola levitate damnari docet Ambrosius cap. *Sane* 15:

350. c. 9, C. XV, q. 1. — S. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. 22.°, c. 44.° PL 42, 427.

q. 1 [351]. Huc spectat quod Aristoteles 3 ethicorum cap. 5.° [352] ait ebriis duplices poenas constitutas esse, alteram propter ebrietatem, alteram propter crimen in ebrietate commissum, quod intelligendum est quando crimen praevideri potuit futurum ex ebrietate, quo etiam modo intelligendus est D. Damascenus 2 de fide orthodoxa cap. 24 [353], dicens ebrium non excusari a crimine in ebrietate commisso, si culpa sua inebriatus est, quod idem docent Div. Thomas, D. Bonaventura, Alexander, Albertus, D. Antoninus, Ricardus et Caietanus initio citati.

[162] 5.° *colligitur* Loth non commissise plenam et formalem culpam incestus, sed prorsus excusatum fuisse ab illa, sed aliquam culpam incestus contraxisse ex ebrietate, et haec est aperta mens Augustini nuper citati, Origenis homilia 5 in Genes. [354], Hieronymi epistola de custodia virginitatis ad Eustochium cap. 4 [355], Ambrosii lib. 1.° de Abraham cap. 6 versus finem [356]; Theodoreti q. 60 in Genes. [357], D. Thomae 2. 2. q. 150 a. 4 in fine c., Eucherii [358] apud Feuarden[tium] infra citandum, quamvis D. Chrysostomus homi. 44 in Genes. [359] Loth excuset prorsus a culpa incestus. Vide Castrum de lege poenali cap. 14 post primam conclusionem [360], Henricum qtto. 3 q. 26 [361], Feuardentium in commentariis Iraenei lib. 4, cap. 51 [362]. Filias autem Loth patres citati communiter excusant propter errorem illis probabilem

---

351. c. 8, C. XV. Q. 1.—S. Ambrosius. *De Abraham* lib. 1.° c. 6.° n.° 57. PL 14, 463-464; CSEL 32. 1, 1, 539-540.

352. Aristotelis *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 20-31, exactamente n.° 8.°

353. S. Ioh. Damascenus. *Expositio accurata fidei orthodoxae*. Lib. II, c. 24.° PG 94, 953-954.

354. Origenes *In Genesim Homiliae*. Hom. 5.ª 3. PG 12, 100.—*GCS. Origenes Werke. Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung.* (Baehrens) Lpz. 1920. o. c. tom. VI p. 60.

355. S. Hieronymus. *Epistola 22.ª* n.° 8.° PL 22, 399-400; CSEL 54, 155-156. Porqué cita Ruiz el c. 4.°, no se explica.

357. Theodoreti Cyrensis Episcopi *opera omnia*. *Quaestiones* o. c. *In Genesim Interrog. 70.ª* PG 80, 179-180.

358. S. Eucherius. PL 50, 064-065. Adviértase que es falsa la atribución a Euquerio. No se sabe de quién es este Comentario al Génesis. Cfr. B. Altaner. *Miscellanea Isidoriana*, Romae 1936. p. 11ss.

359. S. Ioh. Chrysostomus. *Hom. 44.ª in Genesim*. PG 54, 511-512.

360. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 583-585.

361. *Quodlibeta* Magistri Henrici Goethals a Gandavo o. c. fol. 86rv.

362. S. Irenaeus. *Adversus Haereses* lib. 4.° c. 48.° Harvey tom. 2.° (1857) p. 252-254. PG 7, 1068-1070 (=c. 31 desde el n.° 1.° medio hasta el fin). Ruiz cita la edición de Feuardentius (Franciscus) O. M., que salió por 1.ª vez en 1575 en París y la 2.ª en Colonia en 1596

de totius mundi conflagratione. Sed hoc non pertinet ad praesentem quaestionem.

[163] 6.° Quae hactenus de ebrietate dicta sunt, intelliguntur de illa ebrietate quae totam libertatem perimit [s], nam si amentia vel ebrietas aliquid concedant libertatis, tantumdem relinquent novae imputabilitatis in criminibus quae ex amentia et ebrietate procedunt.

[164] 7.° Hoc tamen interest inter ebrietatem et aliam ignorantiam. Nam quando in ebrietate praevidetur homicidium vel aliud crimen, tunc committuntur duo peccata, aliud ebrietatis, aliud homicidii vel alterius criminis praevisi; at vero quando in ignorantia praevidetur omissio restitutioins, unicum peccatum est omittendi restitutionem, quia ignorantiam [t] restitutionis non teneris vitare propter se ipsam, sed propter restitutionem. De hac re plura dicemus in appendice huius a. dub. 14 [363].

## [165] Dubium 3m. esse potest utrum actus qui circa obiectum malum elicitur propter ignorantiam invincibilem sit bonus et in qua specie virtutis constituendus sit.

Sed de hoc diximus [F. 422v] late ubi de conscientia q. 19 a. 5 praecipue dub. 2, 3 et 4 [364]. Videri potest Corduba lib. 2, q. 23 et 24 [365].

## [166] Dubitatur 4.°—Utrum ignorantia concomitans excuset prorsus a culpa.

D. Thom. in praesenti asserit non excusare, quia quando ignorantia non est antecedens et causa peccati, sed concomitans vel consequens, tunc non facit peccatum involuntarium, et praeterea, quia eiusmodi ignorans perinde operaretur, si cognosceret malitiam, sicut operatur ignorans, quia cognitio malitiae non auferret eius opus ignoranter factum, alias ignorantia esset antecedens et causa peccati, secundum dicta in a. 1.

Insuper D. Thom. hoc colligit ex Aristotele 3 ethicorum cap.

s. *Lectura dubosa.*
t. *Ms* ignorantia.

363. n.°
364. Cfr. nota 4.ª
365. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c.

1 [366] dicente: aliud est agere ignorantem aliud vero agere ex ignorantia. hoc enim involuntarium facit, sed non illud, quod perinde est ac, si diceret ignorantia antecedente fieri actum involuntarium, non vero ignorantia concomitante aut consequente. Idem fere docet Aristoteles 5 ethicorum cap. 8[367].

[167] Propter hanc D. Thomae sententiam aliqui thomistae apud Medinam hic [368] existimaverunt eum qui operatur cum ignorantia invincibili concomitante vel consequente esse reum eiusdem criminis quod illi imputaretur, si operaretur scienter, quod etiam docet Covarruvias cap. *alma* p. 1 § 10, n. 15 versic. *decimo perpensis* [369], infertque talem esse reum eiusdem poenae. Ab hac non multum dissidet Caietanus [370] sententia adducenda in obiectionibus, favetque Navarrus praeludio 6 n. 9 [371]. Tribuitur Gersoni. Durando et Gabrieli, sed sine fundamento, ut dicetur infra.

[168] Pro veritatis explicatione sit *1.ª conclusio*: *Actus elicitus cum ignorantia invincibili malitiae, excusatur prorsus a culpa, quamvis ignorantia sit concomitans*, scilicet, quamvis homo ita sit dispositus, ut vellet eumdem actum, quamvis animad verteret eius malitiam. Huius sententiae DD. adducemus postea.

[169] *Probatur 1.ª* a priori, quia ignorantia invincibilis facit non voluntarium esse quidquid ignoratur, etiam si fuerit concomitans ignorantia, ut docet Aristoteles 3 Ethicorum cap. 1.º [372] et D. Thomas supra q. 6, a. 8; ergo facit non imputabilem malitiam quae ignoratur; ergo excusat prorsus a culpa. Explicatur exemplo. Si Petrus emittat sagittam in feram invincibiliter ignorans periculum interficiendi inimicum, virtute illius [F. 423] actus quo vult emittere sagittam non vult formaliter nec virtualiter occissionem inimici, quamvis alias ita sit affectus erga inimicum, ut libentius sagittam emitteret, si cognosceret illum fore interficiendum.

366. Aristotelis *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.º p. 24-26, principalmente n.º 14.
367. *ibid.* p. 61-62, especialmente n.º 3.º
368. *In Primam Secundae* p. 406 "*His constitutis, sunt viri docti*".
369. Didaci Covarrvvias a Leyva... Tom. 2. o. c. p. 717 (parr. 10.º n.º 15).
370. infra n.º [180-182]
371. Martini ab Azpilcueta. o. c. *Tom. Primus. Manuale confessariorum* c. 24 (no es el n.º 9.º como dice Ruiz, sino el 8.º).
372. Aristotelis *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.º p. 24-26, especialmente desde el n.º 13.

[170] *Confirmatur*, quia virtute illius actus non est volitum nisi quod in illius obiecto est cognitum saltem virtualiter, sed in illo obiecto nec virtualiter cognita est occissio inimici, quod probo, quia cum eadem ignorantia invincibili quam modo habet, eamdem prorsus cognitionem haberet, si non esset male animatus erga inimicum, et tamen non peccaret.

[171] *Confirmatur 2.°*, quia, qui non cognoscit nec debet cognoscere, non peccat: sed ille nec cognoscit nec debet cognoscere, suppono enim ignorantiam esse invincibilem: ergo non peccat circa malitiam quam ignorat.

[172] *Confirmatur* [3.°], quia, sublata potestate cognoscendi aliquid, nihil refert ad cognitionem formalem vel virtualem quod aliquis vellet aut non vellet occidere.

[173] *Confirmatur 4.°* quia de fide est hominem non peccare nec damnari propter peccata quae faceret data occassione, sed propter peccata quae facit; multi enim, sublatis occassionibus peccati, perseverant in gratia, qui tamen concitati gravioribus iniuriis arderent odiis acerbissimis, et colloquiis aut illecebris faeminarum deiiceruntur a proposito pudicitiae, et tyrannorum saevitia deterreruntur a constantia fidei; ergo dispositio habitualis quae reperitur simul cum ignorantia concomitante ratione cuius hic homo, si praesciret futuram occissionem inimici, illam intenderet, non sufficit ut modo censeatur peccare.

[174] *Confirmatur 5.°*, quia ille inimicus ita occissus a Petro, si esset clericus, non maneret Petrus irregularis nec excommunicatus, ut bene Navarra 2.° de restitutione cap. 1 n. 60 [373], Medina [374] et Zumel [375] in praesenti, et licet quis statuisset occidere inimicum ubicumque eum repperisset, et ea voluntate non revocata, occidisset verum cum dicta ignorantia invincibli, adhuc nullam poenam homicidii committeret, quia vere fuit homicidium non voluntarium et prorsus casuale.

[175] *Confirmatur 6.°*, quia eumdem actum interiorem haberet Petrus ad emittendam sagittam [F. 423v] cum tali ignorantia, quamvis non latuisset inimicus occidendus cum fera, sed si non latuisset ille inimicus non peccasset Petrus; ergo licet la-

373. PETRI A NAVARRA... *de ablatorum restitutione*, o. c. tom. 1.° p. 30.
374. *In Primam Secundae* o. c. p. 407 "*Ignorantia circumstantiae*".
375. *In Primam Secundae* o. c. p. 382-389 q. 76 art. 3.° disput. 1.ª

teat non peccat. Probatur consequentia quia quod inimicus lateat vel non lateat ibi, nullo modo est in potestate Petri.

[176] *Confirmatur 7.°*, quia alias esset in potestate tui inimici efficere ut tuus actus esset peccatum vel non esset, quamvis tuus animus permaneat idem.

[177] *Sed obiicio* 1.° contra conclusionem, quia contingere posset eum qui sagittam dirigit in feram habere actum quo vellet ea sagitta inimicum conficere, si posset, quamvis ignoraret invincibiliter ibi latere inimicum; ergo tunc non excusabitur a culpa homicidii propter ignorantiam invincibilem concomitantem.

*Respondetur* negando consequentiam. Ille enim adhuc non esset homicida, quia talis actus hominis non esset decretum prorsus absolutum occidendi, sed haberet velleitatis aliquid et propterea non reddit hominem homicidam, quamvis casu et omnino sine eius voluntate absoluta et efficaci sequatur homicidium, ut in praesenti sequitur, quare ille non magis est homicida quam si habuisset velleitatem occidendi inimicum, qui postea casu interficeretur a fera.

[178] *2.° Sed instabis*: saltem illa ignorantia non excusat a culpa velleitatis homicidii. *Respondetur* hoc non esse contra nos, quia integrum obiectum velleitatis cognitum est expresse, et ignorantia illa invincibilis solum est circa obiectum efficacis homicidii.

[179] *3.° Quod si rursus petas*: quid si Petrus invincibiliter ignorans periculum interficiendi inimicum, ita apud se decernat: volo hac sagitta occidere inimicum si forte eo in loco lateat, aut volo occidere illud animal quodcumque sit sive sit homo sive fera, videtur enim ex dictis sequi illum non esse reum homicidii, quia ignorat invincibiliter. Hoc autem est absurdum.

*Respondetur* eum hominem nullo modo ignorare quod vult expresse; cum autem in casu suponatur eum expresse velle occidere quidquid illud sit quod videt, etiamsi homo fuerit, cognoscia expresse occissionem hominis, verumtamen ignorat utrum eventurum sit homicidium, sicut ignorat utrum illud animal sit homo vel fera, et ideo non vult homicidium determinate, sed sub conditione, si ibi lateat homo, quare eo tantum modo imputatur homicidium illud quo cogni-[F. 424]tum est, ut bene Corduba q. 10 fine [376]. Et in hoc tantum casu vera erit sententia Covarruvias

376. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c.

cap. *alma* p. 1.ª § 10.º n.º 15.º versiculo *decimo perpensis* [377], qui poenarum reum existimat esse laborantem ignorantia concomitante, unde hic de quo locuti sumus in obiectione 3.ª esset irregularis.

[180] *4.ª obiicio* ex Caietano in a. 3 dub. 2.º [378], quia quidquid imputeretur agenti sine ignorantia concomitante, imputaretur agenti cum illa; ergo ignorantia concomitans nullo modo excusat. Probat antecedens, quia, qui laborat ignorantia concomitante, eadem operaretur licet ignoraret malitiam suarum actionum. *Confirmatur*, quia ignorantia non excusat nisi actum quem causat.

*Respondetur* absolute falsum esse antecedens, ut sonat, nam ille, qui occidit hominem invincibiliter existimans esse feram, habet actum quo vult occissionem ferae, quo actu non vult occissionem hominis; quod si cognosceret occidendum esse hominem, haberet alium actum voluntatis intrinsece malum, quo vellet hominis occissionem, ac proinde, sublata ignorantia concomitante, solum opus exterius maneret idem, et actus interior necessario esset diversus. Ad confirmationem negatur antecedens.

[181] *5.ª obiicio* ex eodem Caietano [379], quia ignorantia concomitans permittit actum qui elicitur esse totaliter voluntarium, ergo totaliter imputabilem et nullo modo excusandum. *Respondetur* antecedens esse contra Aristotelem et D. Thomam supra q. 6, a. 8, contra eumdem Caietanum et omnes DD., nam ignorantia concomitans facit non voluntarium, atque adeo quidquid illius actus est non voluntarium, est non imputabile, ac proinde ex illius malitia excusatur actus.

[182] *6.ª arguit Caietanus* [380], quia ignorantia concomitans non destruit voluntarium contradictorie nec contrarie, ergo nullo modo excusat. Antecedens probatur, quia non contradictorie, cum ignorantia non sit negatio voluntarii, quae sola negatio contradictorie opponitur voluntario, deinde ignorantia non destruit voluntarium contrarie, quia non facit involuntarium, quod est positivum contrarium voluntarii, et quia saepe ignorantia nihil positivum est.

377 DIDACI COVARRUVIAS A LEYVA... Tom. 2. o. c. p. 717.
378. *S Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7. o. c. p. 56 n.º IV y V.
379. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7. o. c. p. 56 n.º IV y V.
380. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7 o. c. p. 56 n.º IV y V.

*Respondetur* nullam ignorantiam opponi immediate et directe voluntario, sed tantum mediate, quasi causa eius quod opponitur voluntario, sicque sicut ignorantia antecedens opponitur contrarie, quia causat involuntarium, quod est contrarium voluntarii, sic ignorantia concomitans quodammodo opponitur contradictorie, quia causa est ut res ignorata sit non voluntaria [F. 424v]. Ex his solutionibus satis constat falsum esse quod Caietanus asserit ignorantiam concomitantem non excusare ab illis quae per se pertinent ad actum, sed a pertinentibus per accidens.

[183] *7.° arguitur,* quia nemo excusatur ab eo peccato quod si praesciret a se commitendum esse, gauderet, sed huiusmodi est peccatum commissum cum ignorantia concomitante, ut constat ex Aristotele 3 Ethicorum cap. 1.° [381], ergo nullus excusatur ab illo.

*Respondetur* negando maiorem, sicut enim modo excusaris a peccato quod faceres posita occassione vel scientia, ita a peccato quod gauderes committendum esse vel commissum.

[184] Primam conclusionem iam explicatam dissertis verbis tradit Almain 1.° moralium cap. 4.° [382], Gerson tract. de natura et qualitate conscientiae tom. 2.° fol. 16.° fine litter. B. [383], Petrus de Soto in tract. de ratione medendi peccatis, lectione 2.ª [384], Valentia tom. 2.° theol. disp. 6. q. 6 puncto 3 [385], Corduba 2 quaestionarii q. 19 [386], ubi falso existimat esse contra D. Thomam et communem sententiam DD., nam ex sententia D. Thomae et omnium DD. colligitur, licet enim disentiant in modo loquendi, in re tamen consentiunt, et in prims plerique graves DD. universaliter docent omnem ignorantiam invincibilem excusare a culpa ignorata, ut D. Bonaventura 2.° d. 22 q. ult. [387], D. Antoninus 2 p. tto. 5 cap. 9 § 2 versus finem [388], Castro 2.° de lege poenali cap.

---

381. ARISTOTELIS *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 24-26.
382. ALMAIN, *Moralia* o. c. fol. 8-11.
383. IOHANNIS GERSONIS... *Opera.* 2.° *Pars Operum*, Parisiis 1606. Compendium *Theologiae* col. 242-243.
384. *Tractatus de Institutione Sacerdotum authore* R. P. FR. PETRO DE SOTO O. P. o. c. fol. 391r.
385. GREGORI DE VALENTIA... e Soc. Iesu, *Commentarior. Theologic. Tom. secundus* o. c. col. 589.
386. *Quaestionarii theologici Liber Secundus* p. 100-104, exactamente p. 101.
387. *Opera omnia.* Tom. II o. c. p. 527.
388. *Summae Sacrae Theologiae... Pars Secunda* o. c. fol. 223r.

14 propositione 1 et 2, et in compendio illius cap. versus finem [389]. Reliqui vero DD. communiter docent ignorantiam invincibilem concomitantem nec excusare nec accusare, ut Durandus 2 d. 22 q. 4 [390], ubi Gabriel q. 2 notabili 3.° et tribus prioribus conclusionibus [391], licet non adeo expresse, Marsilius 2 d. 15 a. 2 [392], Caietanus hoc a. 3.° dub. 2.° [393], Medina dub. 1.° [394], Viguerius cap. 3 § 4.° versiculo 4.°, fol. 37 [395], et idem fere Navarra 2 de restitutione cap. 1.° difficultate 7.ª n. 60.° [396], tribuitur Angesto in moralibus cap. 9.

[185] Colligitur hic modus loquendi a simili ex D. Thoma a. 4 sequeti, ubi ait ignorantia concomitante nec minui nec augeri culpam. Ita sentiunt communiter iuniores, qui dum dicunt ignorantiam invincibilem concomitantem non accusare, intelligunt actum elicitum cum eiusmodi ignorantia nihil contrahere malitiae quae tali ignorantia regitur [u], ut in eisdem videre licet, et hoc tantum intendimus in nostra conclusione.

[186] Quod si dicas aliud esse excusare quod asseritur in conclusione 1.ª sc. quia v. gr. [v] accepta volitione emittendi sagittam in feram cum ignorantia invincibili concomitante futuri homicidii, si hi DD. sentiunt hac volitione nullam contrahi culpam homicidii, id procul dubio est quia, ut ipsi fatentur, homicidium invincibiliter ignoratur, ergo illa ignorantia homicidii quamvis concomitans excusat ab homicidio. Quid enim aliud est excusare quam esse causam propter quam actus non habet turpitudinem quam alias haberet?

[187] [F. 425] *Urgebis* iam, ergo, ignorantiam concomitantem facimus causam actus, quod est contra rationem conco-

u. *Lectura dudosa.*
v. *Lectura oscura.*

389. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 590-595, 595-601, 601-604.
390. *In Sententias* o. c. fol. 167 n.° 5.° de la q. 4.ª
391. *Epitome et collectorium* o. c. l. c.
392. MARSILII DE INGHEN, *Quaestiones super quatuor Libros Sententiarum*, Argentinae 1501 fol. 269v-271v. La *distinctio* o *disputatio* que dice Ruiz, es propiamente *quaestio*.
393. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7. o. c. p. 56.
394. *In Primam Secundae* o. c. p. 406.
395. *Institutiones ad christianam theologiam..., opera atque industria...* FR. IOANNIS VIGUERII GRANATENSIS O. P. *Antverpiae 1572* fol. 29v. Montoya cita otro folio u otra edición. El cap. 3.° es "*de Voluntate humana*".
396. PETRI A NAVARRA *de ablatorum restitutione* o. c. p. 28.

mitantis ignorantiae. *Respondetur*: ignorantia concomitans non est causa eliciendi actum, sed tamen est causa propter quam actus non contrahat turpitudinem quam alias haberet.

[188] *Instabis*, quia DD. sibi contradicerent, dum dicunt ignorantiam concomitantem non excusare. Ut hos DD. explicem, et praecipue D. Thomam, notandum est aliud esse per ignorantiam excusari unicum actum hominis, de quo locuti sumus hucusque, aliud vero simpliciter excusari hominem quoad omnes suos actus, de quo dicendum est modo.

[189] Sit ergo *2.° conclusio*: *Per ignorantiam invincibilem concomitantem non excusatur simpliciter homo quoad omnes suos actus.* Probatur, quia, si Petrus qui emittit sagittam in feram ignorans invincibiliter periculum homicidii, habet modo vel habuit ante actum virtute cuius vellet hoc homicidium, si praesciret esse futurum, ratione huius ignorantiae modo contingentis Petrus non excusatur prorsus ab omni culpa praeterita vel praesenti circa praeceptum non occidendi, nam culpa resultans ex illa actuali volitione homicidii non tollitur per ignorantiam; nihilominus non augetur nec fit nova culpa eo quod modo secutum sit homicidium. Idem explicatur ex discrimine inter antecedentem et concomitantem ignorantiam invincibilem, nam ignorantia invincibilis antecedens homicidii simpliciter excusat non unicum tantum actum, sed hominem quoad omnes actus, quia homo nunc est in tali dispositione habituali et actuali ut prorsus vitaret homicidium, si praecognosceret.

Deisiderabit aliquis quaestionem utrum ignorantia invincibilis consequens excuset prorsus a culpa. Sed advertat ignorantiam consequentem nullam esse invincibilem, quia omnis ignorantia consequens est volita supra q. 6 a. 8 [397].

[190] **Dubitatur 5.°—Utrum liceat complacere in opere malo, excusato tamen per ignorantiam invincibilem sive antecedentem sive concomitantem, vel in homicidio ignoranter facto.**

De hoc satis dictum est supra q. 14 disp. ultima dub. 17 praesertim post conclusionem 3 [398].

397. Cfr. nota 4.ª
398. Cfr. nota 4.ª

[191] **Appendix ad omnia dubia praecedentia.**

**Utrum malitia volitionis invincibiliter ignorata excuset prorsus a culpa quando cognoscitur malitia obiecti**

*Propositione affirmativa arguitur 1.°*, quia communis DD. sententia asserit ignorantiam invincibilem prorsus excusare a culpa, ergo quamvis ignorata sit malitia volitionis et non obiecti, excusabitur a culpa, quia DD. nullam limitationem addunt.

[191] *Arguitur 2.°*, quia, si aliquis existimet invincibiliter talem volitionem esse bonam, quamvis eadem volitio amplectatur obiectum malum, licite imperare potest sibi illam volitionem, [F. 425v] quia per tale imperium amplectitur obiectum cuius malitia invincibiliter ignoratur; ergo licite etiam poterit exsequi quod sibi imperavit et elicere talem volitionem. Alia argumenta quae ad quosdam actus specialiter pertinent ex infra dicendis solvi poterunt.

[193] Nihilominus sit *conclusio. Quando cognoscitur malitia obiecti, peccatum est volitio quae illud obiectum amplectitur, quamvis ignoretur invincibiliter malitia eiusdem volitionis et erit peccatum mortale quando malitia obiecti cognoscitur esse mortalis.* Hanc conclusionem ut explicemus et probemus, exemplum sit error ille iudaeorum de quo diximus q. 74, a. 2 initio [399], qui existimabant interiores volitiones non imputari ad culpam donec exterius consummentur opere, qui error sine dubio potuit esse invincibilis in rusticis hominibus illius temporis, si ita docebantur a sapientibus, nam evidentia rationis in contrarium quae latere potuit Iosephum sapientissimum inter illos, quamvis forte cum illius culpa, multo magis latere potuisset rusticos sine illorum culpa, qui prudenter suas ratiocinationes contemnunt et magistrorum doctrinae subiiciunt; dato igitur illo rustico, qui sciebat esse in lege prohibitum homicidium, et tamen invincibiliter existimabat non committi a se peccatum mortale, donec exteriori opere completum sit homicidium et hodie habet volitionem occidendi crastina die, de hoc *probo* quod hodie, antequam veniat dies crastinus, iam peccaverit mortaliter. *1.°* quia

399. Cfr. nota 141.ª

hic homo vult hodie violare die crastino praeceptum divinum, ergo haec voluntas hodierna contemnit praeceptum divinum. *Confirmatur*, quia si aliquis apud se decerneret: ego volo non peccare hodie, sed cras peccabo mortaliter, eo ipso tunc peccaret mortaliter; sed idem est in illo homine qui existimat non esse praeceptum homicidii donec opere consumetur, ergo peccat mortaliter.

[194] *Probatur 2.°*, quia talis voluntas essentialiter repugnat amori actuali Dei super omnia, ita ut implicet contradictionem simul esse cum illo; ergo est essentialiter mala et peccatum mortale. Antecedens probatur, quia amor Dei super omnia essentialiter includit decretum efficax implendi semper omnia praecepta Dei, sed in hac volitione est voluntas efficax violandi crastina die praeceptum non occidendi; ergo implicat contradictionem esse simul cum amore Dei super omnia.

[195] *3.° probatur*, quia vel ista volitio excusanda est a peccato, quia non sit libera, vel quia non sit intrinsece turpis. Non primum, quia suppono hominem illum esse sui compotem et liberum ut hodie eligat servare crastina die legem non occidendi vel illam violare crastina die; non secundum, quia tota turpitudo volitionis provenit ab obiecto volito, et implicat contradictionem volitum esse obiectum turpe et volitionem non esse turpem. Sed hic rusticus vult crastina die violare praeceptum ante cognitum; ergo haec volitio est essentialiter turpis.

[196] [F. 426] *Dices*: ab hoc rustico non cognoscitur malitia illius obiecti ut obiectum est praesentis volitionis. Sed hoc non satisfacit, quia, quamvis rusticus nesciat suam praesentem volitionem esse peccatum, nihilominus recte scit se hodie velle peccare crastina die, unde iam malitia externi operis futuri est obiectum materiale saltem indirecte volitum in volitione praesenti, quo constituto nihil curo de aliis reduplicationibus.

[197] *Probatur 4.°*, quia scientia non requiritur ad malitiam volitionis nisi ut obiectum possit esse volitum; ergo, quando cognita est tota malitia obiecti, nullo modo requiritur cognoscere malitiam volitionis, quia sicut non est necessarium volitionem esse volitam, ita non est necessarium volitionem esse cognitam.

Explicatur magis haec ratio: quia quamvis volitiones aliquae reflectant supra se ipsas explicite et aliae implicite volendo seip-

sas, et quamvis inde contrahant aliquam partem malitiae, et ab hac tota malitia quam volitio contrahit ex reflexione supra seipsam excusetur volitio illius rustici, quia ut sic malitia volitionis est obiectum invincibiliter ignoratum, nihilominus alia pars malitiae quae resultat ex homicidio, praecissa omni reflexione supra volitionem, non potest abesse ab hac volitione.

[198] Hinc sumitur *quintum argumentum* pro conclusione, quia, si pars obiectivae malitiae ignoratur invincibiliter et pars cognoscitur, ignorantia non excusat a malitia cognita, ut ex communi DD. dictum est supra dub. 1 argumento 5.° [400]; sed malitia volitionis cognita vel ignorata est pars obiecti conferentis malitiam et alia pars est homicidium ipsum crastina die committendum, ergo rusticus ille non excusatur a malitia cognita in homicidio futuro crastina die et hodie volita, quamvis excusetur ab ea parte malitiae quam contraheret volitio ex reflexione supa seipsam ut supra obiectum volitum.

[199] Ex hac conclusione *inferuntur tria* quae ad praxim utilia sunt et praecedentem conclusionem confirmant. Primum est: qui practice dubius de turpitudine mortali alicuius obiecti illud amplectitur, peccat mortaliter, etiam si invincibiliter ignoret esse peccatum motale operari cum tali dubio. Exemplum sit: dubitat aliquis utrum sit peccatum mortale comedere lacticinia in aliqua vigilia vel dominica Quadragessimae, et nulla ratione determinatus, pro suo arbitrio comedit lacticinia. Hic peccat mortaliter, etiam si invincibiliter ignoret sibi imputari ad peccatum mortale operari in dubio practico.

[200] Pro huius probatione suppono huius rustici dubium fuisse practicum, quia qui dubitat solum speculative et non practice, iudicat absolute se non peccare. Sed hic rusticus, quando comedit lacticinia, non iudicat se non peccare, sed potius dubitat [F. 426v] utrum de facto peccet; ergo dubium illius est practicum.

Rursus quod simul cum hoc dubio reperiatur ignorantia illius generalis doctrinae, quod peccat mortaliter quicumque dubius operatur, eadem ratione probatur. Quia, si hoc sciret rusticus, iam certus esset se peccare comedendo lacticinia, et non dubita-

400. n.° [150].

ret. De hoc constat autem esse multos, qui quando operantur actu dubitant utrum mortaliter peccent.

[201] *Confirmatur 1.°*, quia alioqui in nullo posset verificari generalis doctrina de dubio practico.

*Confirmatur 2.°*, quia similes homines post opus factum cum dubio interrogant doctos viros de turpitudine rei secundum se, quod si audierint rem secundum se licere, iudicant se non peccasse nec teneri exponere in confessione, si autem audierint rem de se esse illicitam, tunc existimant se peccasse.

Praeterea, quod talis ignorantia possit esse invincibilis, inde constat, quia valde manifesta principia iuris naturalis ignorantur a quibusdam invincibiliter, ergo continget ignorantia invincibilis huius doctrinae tam obscurae.

Denique, quod, non obstante hac ignorantia, peccet mortaliter ille rusticus probatur omnibus rationibus allatis pro conclusione ita applicatis, quia ille exponendo se periculo practico et proxim[o] violandi praeceptum Dei, quod periculum cognoscitur, non habet debitam appretiationem illius, et vult obiectum malum ibi latens, de quo dixi in disp. de conscientia dub. 12 [401].

[202] *Secundum corollarium* est: qui invincibiliter ignorant simplices complacentias voluntatis in actibus prohibitis esse peccata, nihilominus mortaliter peccant habentes complacentiam voluntatis in actionibus quas sciunt esse sub mortali prohibitas. In quo notandum est 1.° aliud esse de morosa delectatione appetitus sensitivi, quae non imputatur nisi ut obiectum cognitum et volitum, et propterea, si ignoretur invincibiliter eius malitia, non imputatur ad culpam.

Notandum est 2.° complacentiam voluntatis esse posse cum praecissione a turpitudine obiecti, et tunc non erit mala, ut dictum est in disputatione de morosa delectatione dub. 10 et 11 [402]. Ego autem loquor de complacentia voluntatis quae plene et integre amat obiectum simul cum circumstantiis afferentibus intrinsecam malitiam.

*Dices*: iste homo, licet cognoscat malitiam huius obiecti, non cognoscit illud esse malum in quantum est obiectum complacentiae, quia iudicat complacentiam non accipere malitiam ab illo

401. Cfr. nota 4.ª
402. Cfr. nota 4.ª

obiecto, ut qui invincibiiter existimaret licere mendacium ad liberandum innocentem.

Haec doctrina, licet vera sit, non est ad rem, quia, ut mala sit volitio, satis est quod libere adhaereat malo cognito et amet illud, ut constat ex argumentis adductis pro conclusione. Et exemplum quod adducitur est dissimile, quia ille qui iudicat mendacium licere [F. 427] ad liberandum innocentem, iam ex parte obiecti addit cincumstantiam excusantem, at vero in casu de quo loquimur supponimus ex parte obiecti nihil cognosci quod obiectum excuset a malitia et illud obiectum libere placere voluntati.

[203] *Tertium corollarium* est: qui scit aliquam actionem esse mortale peccatum, quamvis invincibiliter ignoret esse mortale peccatum imperare illam alteri, mortaliter peccat, si imperet, quia libere vult, ut alter mortaliter peccet, quod essentialiter est contrarium charitati erga Deum et proximum. Huius rationes sunt illae eaedem quae pro conclusione adductae sunt.

[204] *Ad argumenta* initio posita respondetur: *ad primum* nostra sententia colligitur ex mente DD. agentium de ignorantia, ut vidimus in 5.ª ratione conclusionis [403], nam DD. dicentes ignorantiam invincibilem excusare, dicunt etiam excusare solum ut non imputetur quod ignoratur, et imputari et voluntarium esse totum quod scitur, si autem scitur malitia obiecti et libere amatur, illa debet imputari.

*Ad secundum* respondeo in illo casu erit peccatum imperare sibi illam volitionem, quia licet obiectum immediatum huius imperii, quod est volitio cuius malitia ignoratur, iudicetur esse bonum, tamen simul cum volitione amata amatur in volitione imperante obiectum alterius volitionis quod cognoscitur esse malum v.gr. si cognoscis homicidium, et existimas voluntatem occidendi non esse malam nisi pervenerit ad opus, et imperas tibi hanc volitionem occidendi, iam mediate amas homicidium quod cognoscis esse malum.

403. n.º [150].

## [205] Dubitatur 6.°—Utrum ignorantia vincibilis prorsus excuset a culpa.

Aliquam ignorantiam non prorsus excusare a culpa de fide est, ut testimoniis S. Scripturae et DD. probatum est in principio huius articuli.

D. Hieronymus 1.° contra Pelagianos cap. 10, 11 et 12 [404] videtur sentire rationem propter quam peccata ex ignorantia imputantur esse adeo abstrusam, ut pertineat ad recondita arcana divinorum iudiciorum. Verum tamen non est obscura usque adeo ut philosophos praeterierit, quin potius ab illis evidenter cognita est ratione statim afferenda pro conclusione.

[206] Sit 1.ª *conclusio* evidens: *Opus factum cum ignorantia vincibili occultante turpitudinem actus est peccatum.* Ita omnes DD. citati in praecedentibus dubiis et praesertim in 1.° Rationem reddit Theodoretus [405] in id Lc. 12 [47] *servus sciens* etc., quia quod ocultatur igno-[F. 427v]rantia vincibili est nihilominus voluntarium, licet indirecte et per accidens, nam cum ignorantia vincibilis sit voluntaria, consequens est voluntarium esse quidquid sequitur ex ignorantia vincibili; sed ex ignorantia vincibili sequitur hominem casu et sine prudentia et consilio incidere in plurima obiecta turpia, ergo hoc voluntarium est ignoranti vincibiliter. Explicat bene Caietanus in articulo sequenti [406] exemplo hominis qui vellet oculis velatis currere, nam eo ipso implicite vellet etiam offendere.

[207] Sed *contra hoc arguitur*, quia nihil est volitum quin sit cognitum; sed ab eo qui peccat ex ignorantia invincibili nihil mali est cognitum, ergo nec volitum. Habetque argumentum praecipue difficultatem quando ignorantia non est directe volita, sed potius ipsa ignorantia ignoratur et existimat homo se iam prudenter examinasse rem agendam pro sua dignitate. Confirma-

---

404. D. Hieronymus, *Dialoghi contra Pelagianos libri III*. Propiamente es en el lib. 1.° n.° 33.° donde dice lo que Montoya afirma. PL. 23, 550-551, y luego en los nn. 34-39 (ibd. 551-560) prueba el aserto de que hay pecados por ignorancia con testimonios de la Escritura. Los cc. 10, 11, 12 corresponden a esos números.

405. Theodoreti Cyrensis Episcopi *opera omnia. Quaestiones selectae* o. c. *In Exodum* PG 80, 273-274.

406. *S. Thomae Aq. Opera omnia*, o. c, Tom. 7, p. 58, III.

tur quia hic vincibiliter ignorans nihil aliud cognoscit, nisi quod cognoscit alius qui invincibiliter existimaret se prudenter examinasse rem agendam.

*Respondetur* dicrimen esse inter eum qui laborat ignorantia vincibili et eum qui invicibili, licet uterque existimet se prudenter operari, nam ille cognoscit aliquid virtute cuius potuit deprehendere suam ignorantiam et ab illa evadere, ut explicatum est a. 2.° dub. 3.° [407], ac proinde cognoscit virtualiter et implicite suam ignorantiam et inconvenientia quae ex illa sequi potuerunt et omnia illa quae virtualiter cognoscit, et tenetur cognoscere explicite et vitare, eo ipso virtualiter et indirecte vult, secus vero qui ignorat invincibiliter.

Praedictam conclusionem intelligendam esse de ignorantia vincibili antecedente manifestum est. Alicui autem dubium forte videbitur utrum intelligenda sit etiam de ignorantia concomitante et consequente, etenim conclusionis ratio est quia, qui vult ignorantiam, vult quod sequitur ex ignorantia, quod videtur locum non habere in concomitante et subsequente ignorantia ex quibus non sequitur actus.

[208] Nihilominus sit 2.ª *conclusio*: *Ignorantia concomitans et consequens, si est vincibilis, non prorsus excusat a culpa.* Et de ignorantia concomitante probatur, quia si Petrus tanto odio prosequitur inimicum ut illium scienter occideret, si se obtulisset occassio, et tamen, non adhibita prudenti diligentia et cautione, ludens ense illum interficit, igno-[F. 428]rans tamen periculum homicidii, ille sine dubio peccat.

[209] *Confirmatur* 1.°, quia, si imprudentia simili lusisset sine odio, commississet mortale peccatum, sed odium quod habet non excusat illum: ergo mortaliter peccat.

*Confirmatur* 2.°, quia ignorantia quae est antecedens fiet concomitans ex eo solum quod adveniat decretum faciendi illam rem scienter, si detur occassio, haec autem mutatio non minuit culpam, ergo, si ignorantia non prorsus excusabat antea, nec postea prorsus excusabit.

[210] De ignorantia autem consequente probatur, quia omnis ignorantia vincibilis est consequens respectu alicuius voluntatis, ut constat ex D. Thoma supra q. 6 a. 8 c. Nam ignorantia

407. n.os [73-07].

consequens est quae volita est directe aut indirecte, et omnis ignorantia vincibilis est volita directe aut indirecte. *Dices* iam ergo nulla ignorantia vincibilis erit anteceedns aut concomitans. *Respondeo* negando consequentiam, quia respectu diversorum actuum voluntatis ignorantia est antecedens et consequens et concomitans, sicut ignorantia vincibilis periculi imminentis ex incauto ludo ensis est ignorantia consequens respectu volitionis qua volita est ignorantia, et est antecedens respectu vulneris accepti, et est concomitans respectu vulneris illati inimico cui scienter velles illud inferre.

[211] Eadem conclusio *probatur a priori* solvendo rationem dubitandi nam licet ignorantia concomitans aut consequens non causet actum peccati determinando ad illud, nihilominus, ex suppositione quod elicitur talis actus, ignorantia causa est, ut in illo actu sit indirecte voluntarium id quod ignoratur. Sicut enim quando quis proiicit lapidem praevidens explicite periculum homicidii, sed non ex intentionne occidendi, sed ludendi, ad talem volitionem non determinat voluntatem scientia periculi, verumtamen causa est propter quam periculum sit volitum, sic etiam dicendum est de qualibet ignorantia concomitante aut consequente vincibili, quae, licet non causet actum, nihilominus, in quantum est implicite cognita et volita, causa est ut volita sit indirecte malitia actionis.

Ex omnibus dictis in hoc articulo constat omnem et solam ignorantiam invincibiliem prorsus excusare a culpa et omnem et solam ignorantiam vincibilem non prorsus excusare.

## [212] [F. 128v] Dubitatur 7.°—Utrum ignorantia vincibilis mutet speciem operis.

Id est, utrum opus factum cum ignorantia vincibili habeat eamdem speciem peccati quam haberet, si factum esset scienter. Exemplum sit utrum ille, qui incaute emittens sagittam interficit hominem, committat peccatum homicidii, et ille qui vincibiliter ignorans munus sacerdotis non adhibet formam debitam sacramento, committat sacrilegium.

[213] 1.° *sententia* docet peccatum commissum ex ignorantia culpabili differre specie a peccato scienter commisso. Ita An-

gestus apud Cordubam 3.° quaestioniarii q. 4 in dub. post propositionem 6. [408], Hadrianus in 4.° de confessione, q. 4 de integritate, in 2. p. de circumstantiis, et in materia de restitutione in dub. *an in casu quo obligatur ad restitutionem, si de peritorum consilio servat rem praescriptam* etc. [409], Ioanes de Medina de confessione tract. 2 tto. *de circumstantiis speciem mutantibus* [410], Caietanus supra q. 72 a. ultimo et 2. 2 q. 53, a. 2 circa ad 3 [411], quamvis in hac re varius fuerit, ut dicemus in conclusione.

[214] *Primum argumentum* pro hac sententia esse potest, quia illa malitia quae ignoratur culpabiliter non est volita per actum, ergo non tribuit illi speciem quam haberet actus, si cognita esset malitia.

*Secundum argumentum*, quia saltem non est directe volita malitia quae ignoratur. Sed non potest tribuere speciem, nisi quod est directe volitum, ergo ignorantia vincibilis mutat speciem.

*Tertio* quia incauta emissio sagittae quae nullum hominem percussit non habet speciem homicidii; sed interiorem malitiam non aliam haberet, si de facto occidisset hominem, ergo nunquam habet speciem homicidii.

*Confirmatur*, quia alias teneremur in confessione explicare omnia peccata et damna quae ex nostra ignorantia potuerunt consequi, quamvis nullum de facto sequutum fuerit, quia omnium illorum speciem et malitiam haberet noster actus cum ignorantia elicitus.

[215] 2.° *sententia* ait eum qui dabat operam rei licitae et tamen imprudentia et ignorantia culpabili occidit, non contrahere speciem homicidii, sed aliam speciem peccati, at vero illum qui dabat operam rei illicitae et ex ignorantia culpabili occidit, contrahere eamdem speciem homicidii quam haberet, si scienter occidisset. Ita docet Castro de lege poenali cap. 14 conclusione ultima [412], Covarruvias cap. *alma* p. 1 § 10.° n. 16.° praesertim ver-

---

408. *Quaestionarii theologi. Liber Tertius* (sin nueva paginación) p. 162 "*Dubitatur primo*".

409. HADRIANI SEXTI PONTIFICIS MAXIMI *Quaestiones in Quartum Sententiarum*. Lugduni., 1547. *De sacramento Poenitentiae. De confessione. Quaest.* 4.ª fol. 240-261r. exactamente fol. 252v. *De restitutione* fol. 173r-175r. exactamente fol. 173v.

410. IOANNIS MEDINAE... *in titulum de Poenitentia*, o. c. *Tract.* 2. *De circumstantia loci et temporis* c. p. 54 col. 2.ª

411. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. Tom. 7. p. 23-24. Tom. 8 p. 300, II y III

412. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 505-601.

sic. *illud sane* et sequenti [413]. Sed de discrimine inter dantem rei licitae vel illicitae dicendum erit infra in appendice de ignorantia excusante a poena dub. 12 [414] [F. 429].

[216] Nihilominus sit *1.ª conclusio*: *Omne peccatum factum cum ignorantia vincibili, pertinet ad eam speciem ad quam pertineret scienter factum.* Ita docet expresse Caietanus in sequenti a. 4 § *2.º quia oportet* [415], et excludit eam limitationem quam paulo antea docuerat et in a. 9 q. 72 [416], ubi dixerat propter ignorantiam facti non mutari especiem peccati, sed tantum propter ignorantiam iuris. Eamdem sententiam docet Navarro cap. *si quis autem* [x], de poenitentia n. 136 et cap. *consideret* notabili 6 a n.º 66 [417], Corduba 2 quaestioniarii q. 14.º a conclusione 2.ª. [418] Medina in sequenti a. 4 et 5 q. 19 a. 6 [419], Zumel supra q. 72. a. 9 disp. 1 conclusione 2 et in a. 4 huius q. disp. 1 conclusione 3.ª. et non contradicit nec limitat in conclusione 4.ª [420]. Valentia 1. 2 disp. 2 q. 14 puncto 4, § *ex dictis* [421].

[217] Pro eadem sententia adduci possunt Patres et scholastici qui docent ebrium qui sua culpa devenit in ebrietatem. cum posset et deberet praevidere homicidium aut incestum, cuius periculum imminebat, reum esse homicidii et incestus et similium criminum. Ita Damascenus 2 de fide cap. 24 [422]. Origenes. Hieronymus. Ambrosius et Theodoretus citati supra dub. 2. prope finem [423], D. Thomas hic a. 4 ad 4 et ad 2, Albertus 2. p. tract. 14 q. 88 [424] Alexander 2 p. q. 105, memb. 3 a. 3 fine, D. Bonaven-

x. *Ms* auctor.

413. Didaci Covarruvias a Leyva... Tom. 2. p. 717-720 (el vers. "*illud sane*" citado por Ruiz, pertenece al n.º 17.º).

414. n.º

415. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* o. c. Tom. 7. p. 60

416. *S. Thomae Aq. Opera omnia* o. c. Tom. 7. p. 23-24.

417. Martini ab Azpilcueta... *Tomus secundus*, o. c. p. 698-701, que corresponde a c. 1, D. V, de poenit.—La segunda cita es del capítulo *si quis autem* (no si *quis auctor* que dice Ruiz) y la p. de Navarro es la 865.

418. *Quaestionarii theologici Liber Secundus* o. c. y l. c.

419. *In Primam Secundae* o. c. y l. c.

420. *In Primam Secundae* o. c. p. 225, 395-396.

421. *Commentariorum Theologic. Tom. secundus* o. c. col. 270. (*ex dictis sequitur*).

422. S. Ioh. Damascenus. *Expositio accurata fidei orthodoxae.* Lib. II c. 24 PG 94, 953-954.

423. n.º [162].

424. *Summa Theologica.* P. 2.ª o. c. p. 161 col. 1.ª

425. El tema tratado no se halla en la q. 105 memb. 3.ª, pero sí en la q. 112 memb. 1 o. c. fol. 293v col. 2.ª

tura 2 d. 22 versus finem [426], Durandus eadem d. q. 4 [427] et Ricardus a. 2.° q. 3 [428].

[218] Haec conclusio explicanda est priusquam probetur. Pro quo notandum est in hac conclusione non decerni utrum peccatum ex ignorantia pertineat directe vel reductive ad eamdem speciem cuius est peccatum scienter commissum. De hoc enim dicetur in conclusione 2.ª [429], sed tantum decernitur pertinere utcumque ad eamdem speciem.

Praetera loqui possumus de specie physica vel de specie morali, et conclusio non potest intelligi de specie physica, quia respectu peccati scienter vel ignoranter admissi impertinenter se habet species physica, ut in homicidio scienter commisso possunt esse infinitae species physicae, secundum infinitos fines seu obiecta formalia praecipue intenta, nam alia erit species physica si velis occidere propter pecunias, alia si propter vindictam, et alia si propter adulterium, atque similes species physicae exsistere possunt in homicidio commisso cum ignorantia vincibili, ut possunt etiam exsistere in furto sacrilegio et aliis peccatis, de quo vide supra q. 72 a. 1 et q. 19 a. 1 et 2 [430].

[219] Restat ergo conclusionem intelligendam esse de specie morali, de qua sic probatur conclusio: quia in peccatis diversitas speciei moralis praecipue sumitur ex obiecto quod contrarationem amatur. Sed idem obiectum amatur libere, licet indirecte, in peccato commisso cum ignorantia vincibili quod amatur in peccato scienter facto, ergo utriusque peccati eadem est species moralis. Explicatur [F. 429v] minor, quia qui incaute emittit sagittam, indirecte vult homicidium, quod vult expresse qui scienter occidit, atque eadem propositio minor constat ex dictis supra q. 73 a. 8 dub. 1.° [431], ubi probatum est detrimenta quae sequuntur ex obiecto volito et quae tenemur vitare, volita esse non solum moraliter, sed etiam reali, tendentia voluntatis, sive praevideantur sive ignorentur vincibiliter.

[220] *Confirmatur* 1.°, quia peccata distinguuntur specie

426. *Opera omnia*. Tom. II o. c. p. 527.
427. *In Sententias* o. c. fol. 167, n.° 9.°
428. *Super quatuor lib. Sententiarum Quaestiones* o. c. p. 278-279.
429. n.° [223-226].
430. Cfr. nota 141.ª
431. Cfr. nota 141.ª

morali penes honestates quibus privant, et penes praecepta quibus opponuntur, sed eadem honestate privat homicidium cum ignorantia culpabili factum et homicidium scienter commissum, et contra idem praeceptum sunt, ergo pertinent ad eamdem speciem.

*Confirmatur 2.°*, quia interficiens cum ignorantia culpabili committit poenas homicidae, et similiter, qui committunt alia facinora, rei sunt poenarum illis correspondentium, ergo est eadem species peccati.

Haec servata debita proportione intelligenda sunt non solum de specie morali positivae monstruositatis, sed etiam privationis quae ex illa sequitur, nam utriusque species servant inter se proportionem, ut dictum est q. 72, a. 1 [432].

[221] Contra hanc conclusionem *obiicio*, quia, si quis sua negligentia ignoret suum munus et ignoret quae inconvenientia immineant ex illa ignorantia, nesciatque utrum immineat periculum homicidii vel adulterii vel sacrilegii vel furti vel alterius cuiusque peccati, ille quidem peccat quando operatur cum tali ignorantia, et tamen nulla specie peccati scienter facti peccat, ergo peccatum cum ignorantia commissum non pertinet ad eamdem speciem cuius est peccatum scienter. Minorem probo, quia non est maior ratio propter quam potius hac specie peccati peccet quam illa, quia nulla species est magis praecognita et volita quam alia, quod autem in re probabilius immineat periculum homicidii quam furti vel alterius criminis, nihil refert ad speciem peccati, si hoc periculum homicidii non est magis praecognitum et volitum. *Respondeo* communiter est magis praecognitum et praevolitum implicite unum peccatum quam aliud, quia illud facilius colligi potuit, si adhiberetur debita diligentia. Quod si tantummodo potuit colligi imminere periculum alicuius peccati vage, tunc opus cum tali ignorantia factum habebit eam speciem peccati quam haberet iste actus scienter elicitus: volo aliquod peccatum, nullum determinando. Si autem potuit colligi imminere periculum duorum peccatorum vel trium, sive copulatim, sive disiunctim, tunc actus cum tali ignorantia factus habebit eam speciem quam habet scienter elicita volitio committendi talia peccata disiunctim vel copulatim. Ex quibus omnibus constat sem-

---

432. Cfr. nota 141.ª

per speciem peccati cum ignorantia facti pertinere ad speciem [F. 430] peccati scienter commissi. Et non pertinet ad nos examinare in qua specie peccati essent eiusmodi volitiones peccandi scienter elicitae. Scito tamen eas non habere speciem aliquam nominatam peccati. Potest enim voluntas nostra innumeras species humanorum actuum et praesertim peccatorum invenire ultra eas quae in scholis circumferuntur, ut alibi dictum est.

[222] Iam examinare oportet utrum directe et per se pertineat ad eamdem speciem peccatum ignoranter commissum. Et quidam distinguendum putant ut Corduba 2.º quaestionarii q. 24.ª, conclusione 2.ª 3.ª et 4.ª [433], et idem fere sentire videntur Caietanus [434] et Medina [435] in sequenti a. 4.º Dicunt ergo 1.º: peccatum commissum cum vincibili ignorantia iuris, sive naturalis sive positivi, divini aut humani, pertinere directe ad eamdem speciem in qua esset scienter commissum. Dicunt 2.º peccatum commissum cum ignorantia facti pertinere non directe, sed reductive, ad eamdem speciem. Eorum rationes facile diluentur ex sequentibus.

[223] Sit ergo 2.ª *conclusio*: Non solum ignorantia facti, sed etiam cuiusque iuris, causa est ut peccatum non sit directe et per se in specie peccati scienter facti, sed tantum reductive et minus principaliter, veluti minus perfecte participans illam rationem. Et quamvis eaedem sint rationes quibus id probatur de ignorantia iuris et facti, nihilominus, quia de ignorantia facti adversarii [y] rationes instruere circa ignorantiam iuris.

[224] *Probo* igitur 1.ª, quia peccatum speciem moralem sortitur ex volita turpitudine obiecti. Sed diverso modo et minus perfecto volita est turpitudo obiecti quando ius ignoratur vincibiliter, ergo alio modo et minus perfecto reperitur illa species peccati. Probatur, 1.º quia quando ius ignoratur vincibiliter, tunc turpitudo opposita iuri non est volita nisi indirecte et implicite, eo quod volita sit ignorantia et operatio simul; at vero

y. *Falta una frase, que pudiera ser*: non adeo urgent, o facilius conveniunt nobiscum, oportet potius...

433. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 118-122. Lo primero lo afirma en la *propositio* 2.ª y 3.ª, lo segundo en la 4.ª

434. *S. Thomae Aq. Opera omnia*. Tom. 7. p. 59-60.

435. *In Primam Secundae* o. c. p. 407-408.

quando scienter peccatur, volita est illa turpitudo directe plerumque et aliquando indirecte, sed explicite, sicut est explicite cognita. *Confirmatur*, quia ratio discriminis quae a Caietano [436] et Corduba [437] constituitur [z] inter ignorantiam iuris et facti parum probat. Dicunt enim, quando quis culpabiliter ignorat ius prohibens furtum et furatur, tunc ille vult sumptionem rei alienae atque proinde vult expresse obiectum a quo specificatur furtum; at vero quando quis ignorat culpabiliter hanc rem esse alienam et furatur, tunc non vult expresse acceptionem rei alienae quae est obiectum furti.

[225] Haec ratio recte probat peccatum commissum cum ignorantia iuris praesertim naturalis minus distare a perfecta ratione specifica peccati scienter commissi, quia in hoc volitum est et cognitum obiectum materiale a quo immediate ex natura rei resultat turpitudo, sicut cognoscitur rei alienae acceptio [F. 430v] a qua immediate ex natura rei resultat turpitudo furti. At vero quando ignoratur factum non cognoscitur rem esse alienam, ac proinde non tam proxime acceditur ad cognitionem et volitionem expressam turpitudinis.

Nihilominus eadem ratio non probat in tali ignorantia iuris manere peccatum directe et per se in eadem specie, quia obiectum specificans furtum non est res aliena invito domino, sed turpitudo ex illa resultans cuius manifestum indicium est, quod hoc peccatum nullo modo pertineret ad speciem furti, si ius non furandi invincibiliter ignoretur, ac proinde turpitudo furti nullo modo esset volita. Unde fit ut illa turpitudo tantum conferat de specie furti quantum habuerit de voluntario. Quod si non est volita expresse et directe, sed implicite et indirecte, non confert plene, perfecte et directe speciem furti. Unde quando Corduba [438] ita argumentatur: species peccati sumitur ab obiecto per se intento, ergo variatur species per ignorantiam facti et non iuris, respondeo negando antecedens quoad speciem moralem de qua hic.

[226] *Confirmatur*, quia peccatum speciem moralem sumit

z. *Ms* constituuntur.

436. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7. o. c. p. 59 (n.º VII y VIII)-60 (n.º IX).
437. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 120ss.
438. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 120ss.

a contrarietate cum lege ut volita est et imputabilis, de qua q. 72 a. 1 [439]. Sed haec contrarietas aliter volita est ab ignorante ius quam a sciente, ergo aliter tribuit speciem.

*Confirmatur* denique, quia, ut inquit D. Thomas a. sequenti fine, voluntas per accidens fertur in id quod est ignoratum, ergo hoc aliter tribuit speciem.

Quod *si dicas* hinc potius colligi nullo modo tribuere speciem id quod vincibiliter ignoratur, quia quae per accidens se habent non tribuunt speciem, *respondetur* nihil tribuit speciem illi cui accidit, verum idem quod accidit uni potest esse per se et speciem tribuere alteri, sicque voluntati quoad intentionem primariam explicitam et directam per accidens est malitia quae ignoratur, quia illa non est volita nisi quatenus ex volita ignorantia et volito actu sequitur. At vero eadem malitia per se est et speciem tribuit volitioni ut indirecte et implicite vult illam malitiam, ut notat D. Thomas hoc articulo 3.° ad 2.

[227] *3.ª conclusio: contingere potest aliquando peccatum quod ex suo genere est mortale, propter ignorantiam non esse nisi veniale,* ut infra articulo 4.ª conclusione 5.ª [440], *et tunc eiusmodi peccatum reducetur ad speciem peccati scienter facti cum deliberatione secundum quid,* nam illud peccatum est voluntarium et liberum secundum quid, de quo vide dicta q. 88 a. 1 dub. 15 [441].

[228] *4. conclusio. Propinquius accedit ad speciem peccati scienter facti illud quod committitur ab homine dante operam rei illicitae per se ordinatae ad huiusmodi peccatum,* sicut inter duos ignorantia culpabili occidentes propinquius accedit ad speciem homicidii, qui interficit in ludo armorum periculoso et propter periculum prohibitum, quam qui interficit in ludo qui ratione periculi non est illicitus, sive ex alia cir-|Fol. 431|cumstantia sit licitus vel illicitus, et quoad hoc tantum vera est sententia Covarruvias et Castri supra in 2 opinione [442].

[229] Adhuc tamen difficultas restat utrum praecedens doctrina limitanda sit, ne compprehendat aliquas species peccatorum.

Quidam existimant eas species peccatorum quae ex sua ratione consumantur in voluntate et intellectu vel quae requirunt

439. Cfr. nota 141.ª
440. n.° [257].
441. Cfr. nota 141.ª
442. n.° [215].

speciale motivum, huiusmodi est odium Dei aut haeresis, non posse committi ex ignorantia, sed necessario requirere scientiam. Horum praecipua fundamenta diluentur in probatione conclusionis sequentis.

[230] Sit ergo 5.ª *conclusio. Etiam in iis peccatis quae consumantur in voluntate et intellectu, et in iis quae requirunt speciale motivum, verificantur 1.ª et 2.ª conclusio, ac proinde dari possunt aliqua peccata commissa cum ignorantia culpabili quae sint eiusdem speciei cum illis, quamvis non pertineant ad illam speciem directe et per se.*

Et quod attinet ad peccata intellectus evidens est ex tractatis illa esse essentialiter ignorantias et posita omni scientia quae debet haberi necessario recedere omnia peccata intellectus, et in particulari haeresis essentialiter est rerum fidei ignorantia positiva per contrarium assensum.

[231] Verumtamen adversarii contendunt saltem necessariam esse cognitionem quod ille error sit contra Ecclesiam, alioqui non dabitur pertinacia quae est de ratione haeresis. Sed *respondeo* hoc tantum probat requiri alicuius rei expressam cognitionem, sed non probat peccatum haeresis esse sine ignorantia culpabili.

[232] Deinde alia peccata contra fidem pertinent ad eamdem speciem moralem ad quam pertinet haeresis, quamvis non ita complete et perfecte habeant illam speciem et tamen illa peccata non requirunt pertinaciam, nec requirunt scientiam de doctrina ecclesiae catholicae. Huiusmodi peccata sunt omittere actum fidei quando urget praeceptum illius, vel praebere assensum errori temere et sine sufficienti examine et contra sensum doctorum, sed sine pertinacia contra ecclesiam, vel exponere se periculo proximo haeresis, etiamsi is qui peccat ignoret culpabiliter quid in ea re sentiat ecclesia. Itaque, etiam cum ignorantia huius obiecti, datur haec species moralis peccati, sed nec est haeresis, nec appellatur haeresis, quia hoc nomen importat non praecissam speciem huius peccati, sed etiam plenitudinem et perfectionem in illa, quae solum est quando pertinacia adest, de quo 2. 2. q. 11 a. 2.

[233] 2.º Universaliter circa ea peccata quae in voluntate consumantur et speciem accipiunt a peculiari motivo, huiusmodi

est odium aut formalis contemptus Dei, quamvis non possit [Fol. 431v] dari actus voluntatis qui directe et per se habeat eam speciem nisi directe cognitum et volitum sit illud motivum, dabitur tamen actus indirecte participans eamdem speciem ex ignorantia culpabili, ut si quis exponat se periculo proximo odii Dei, aut contemptus formalis, quamvis cum ignorantia culpabili, peccabit eadem specie odii Dei aut contemptus. Similiter dicendum est de ingratitudine, quae quando est speciale peccatum requirit ut finem contemptum beneficii. Idemque sentiendum est de illa specie diabolici scandali qua persuadetur peccatum alicui ex odio animae.

[234] *Ad argumenta* in principio proposita *respondetur ad primum*: falsitas antecedentis constat ex dictis in conclusione 1.° [443].

*Ad secundum* respondeo: non solum quod est directe volitum, sed etiam quod indirecte volitum est, tribuere potest moralem speciem et quandoque occasio est mutandi speciem physicam, ut saepe alias dictum est.

*Ad tertium*. Respondetur negando maiorem. Imo incauta emissio sagittae cum periculo interficiendi hominem, etiam si de facto neminem occiderit, habet malitiam interioris homicidii, et solum defficit illi effectus mortis, quae doctrina circa omnia peccata et nocumenta quorum periculum imminet intelligenda est, ut notavimus in fine a. 8. q. 73 [444].

*Ad confirmationem* respondeo: communiter satis est in confessione explicare quid culpabiliter ignoratum fuerit, quod facile confesarius animadvertit quae peccata potuissent consequi ex tali ignorantia: verum tamen quando confessarius vel propter rei difficultatem et obscuritatem vel propter imperitiam non haberet in promptu cognitionem eiusmodi, tunc poenitens teneretur explicare in confessione omnia nocumenta et peccata quorum periculum continebatur in sua ignorantia, etiam si nullum illorum fuerit de facto sequutum.

Hic poterat disputari utrum explicanda sit in confesione circumstantia scientiae vel ignorantiae. Sed de hoc infra a. 4 fine [445].

443. n.° [216-222].
444. Cfr. nota 141.°
445. n.° [264-266].

[235] **Dubitatur 8. utrum ignorantia poenae excuset a culpa.**

[F. 432] *1.ª conclusio* certa et evidens: *ignorantia poenae formaliter et directe non excusat a culpa. Probatur,* quia ignorantia non aliter excusat, nisi ut minuit vel aufert voluntarium; sed si totaliter sciatur culpa, quamvis ignoretur poena, non propterea minus voluntaria est culpa directe et formaliter, ergo non est minus imputabilis.

[236] *Confirmatur*, quia propterea incurrunt in irregularitatem et quasdam alias poenas etiam illi qui illas ignorant invincibiliter, de quo in sequenti appendice dub. 16 [446].

Dixi *formaliter et directe* [a], quia ignorantia poenae indirecte et quasi per accidens excusat nonnihil a culpa, tum quia non levis pars culpae erit seipsum addicere gravi poenae ut inferno, tum etiam quia, ignorata poena, ceteris paribus non ita perfecte cognoscitur gravitas culpae ut plurimum, de quo dixi ex professo quaestione 73 a. 8. dub. 3 [447]. Unde ignorantia poenae non excusat ut est poenae formaliter, sed ut ex ea resultat ignorari partem culpae, vel non ita perfecte cognosci gravitatem culpae.

[237] Ex universali doctrina de ignorantia excusante a culpa quam huc usque docuimus colliguntur conclusiones plurimae circa varias partes theologiae practicae, praesertim vero circa restitutionem, circa irritanda vota, matrimonia, reliquosque contractus, circa ecclesiasticas censuras et civiles poenas. Sed observandum est, quod attinet ad irritandos contractus omnes, magis distare a principiis traditis in nostra quaestione, quia valor aut irritatio voti, matrimonii, aut cuiusque contractus, parum aut nihil pendet ex eo quod ignorantia excusaverit prorsus a culpa.

[238] De errore sive ignorantia in matrimonio agitur ad q. 51. additionum D. Thomae, de errore in voto 2. 2. q. 88 a. 1., ubi a me disputatum est sect. 3 praesertim dub. 9 et 10 [448].
Quomodo error circa substantiam vel qualitatem rei venditae vel circa quantitatem praetii reddat irritum contractum emptionis

a. *Ms* indirecte

446. n.°
447. Cfr. nota 141.ª
448. Cfr. nota 4.ª y p.

aut venditionis, videri potest apud Molinam tom. 2.° de contractibus tract. 2.° disp. 340 et disp. 352, et 353 et 354 [449].

[239] Quod attinet ad obligationem restituendi distinguendum est, nam dicta obligatio restituendi provenit ratione rei acceptae sine ulla culpa iniustae acceptionis, et ad obligationem hanc parum aut nihil refert doctrina praecedens de ignorantia, nisi ut acceptio rei alienae excusetur ab iniustitia ratione ignorantiae invincibilis, quando non habet aliquem verum titulum iustitiae. At vero quando obligatio restituendi provenit ex iniusta acceptione sive damno [F. 432v] lato, multum iuvare potest cognitio ignorantiae culpabilis vel inculpabilis. Nam, si ignorantia excusaverit a culpa, excusabit etiam a restitutionis obligatione proveniente ex iniusta acceptione sive ex damno lato et non ratione rei acceptae. Sed haec doctrina indiget maiori explicatione propter conclusiones resultantes ex principiis iustitiae collatis ex principiis igonrantiae. Videri potest de hac re Navarra 2.° de restitutione cap. 1.° a dub. 2.° usque ad 18.° [450].

[240] Eadem ratione cognitio ignorantiae excusantis vel non excusantis a culpa iuvare potest ad decissionem illius quaestionis, utrum ignorantia constituat malae fidei possessorem, ac proinde praescriptionem impediat. Quae, licet magis pertineat ad iuris peritos, sed ex theologis eam ex professo tractat Molina tom. 1.° de iustitia tract. 2.° a disput. 73 usque ad 67 [451].

[241] Praeterea, cum poena sit quae culpam magis per se et immediate respicit, inde fit ut excusari vel non excusari a poena sit res colligenda ex principiis excusantibus a culpa, adiuncta cognitione legis imponentis poenam, quae ostendat non solum quae species peccati uniatur illa poena, sed etiam utrum lex voluerit omne peccatum illius speciei ea poena punire, vel tantum voluerit punire peccatum illius speciei quod affectum fuerit hac vel illa circunstantia. Scripsi propterea peculiarem tractatum de ignorantia excusante a censuris ecclesiasticis, unde colligi poterit

449. LUDOVICI MOLINAE e Soc. IESU, *De iustitia et iure*. Venetiis 1614. Disp. 340.ª n.° 31, 23ss. p. 218-221; Disp. 352.ª p. 243-247; Disp. 353.ª p. 254-257. Disp. 354.ª p. 254-257.

450. PETRI A NAVARRA... *de ablatorum restitutione*... o. c. p. 19 ss.

451. *De iustitia et iure*. Parece que hay error manifiesto en el Ms, pues ya es raro si es raro "*disp. 73 usque ad 67*", pero además no trata desde la 73 sino del tiempo necesario para la prescripción. En cambio desde la 63 trata de la buena y mala fe, y en ellas de la ignorancia. 63.ª-67.ª Tom. 1.° (Venetiis 1614) p. 243-258.

quando ignorantia excuset a poena civili, de qua in particulari diserere non est nostrum. Hunc tractatum sub titulo appendicis ad praesentem articulum dabimus aliquando Deo favente, sive publice sive privatim excipiendum; nunc illum ut impeditum alienis difficultatibus praetermittimus, ut ad ea quae de peccatis disputanda restant celerius properemus [451 bis]. In appendice autem numerus dubiorum efficiet continentem cum praecedentibus seriem et quia ultimum huius articuli dubium fuit 8. [452], appendix incipiet a dubio 9.°

## [242] Articulus 4.—Utrum ignorantia diminuat peccatum.

1.° suppono hic non agi de ignorantia invincibili; haec enim culpam prorsus excludit, supra a. 3.° dubio 1.° et 4.° [453]; sed de ignorantia vincibili.

2.° de fide est aliquam esse ignorantiam quae culpam minuat sed non prorsus auferat [F. 433r] ut constat Numer. 15 [22ss], Exod. 21 [12-14], Ioan 19, Act 3 [17], 1 ad Timot 1 [13], Lucae 12 [47], quae testimonia retuli in principio a. 3.° [454] additis sententiis sanctorum et philosophorum. Habetur eadem doctrina cap. *quaero* 6 q. 1 et cap. *quemadmodum* 32 q. 7. ex Augustino et cap. *sciendum* de poenitentia d. 2 ex Greg. [455]. Et ex iis constat esse de fide multa crimina ex ignorantia commissa esse mortalia, quamvis dicantur aliquando venialia, quia ratione ignorantiae minus indigna sunt venia.

[243] 3.° ratio vero propter quam ignorantia vincibilis et culpabilis minuit culpam colligitur ex praedictis locis Sacrae Scripturae, quia scilicet minuit voluntarium et contemptum, nam minus voluntarium [est] quod est indirecte volitum ratione ignorantiae et negligentiae sciendi, quam quod directe volitum est, aut scienter committitur, et de eiusmodi peccatis Numer. 15 [22ss] dicitur *dimittetur eis, quia non sponte peccaverunt*. E contra vero de peccato scienter commiso dicitur ad Heb. 10. [26]:

451 bis. Este tratadito no lo conocemos, ni lo consigna Sommervogel.
452. p. 226.
453. p. 190, 201.
454. p. 188.

*Voluntarie peccantibus nobis post acceptam veritatis notitiam, iam non relinquitur pro peccatis hostia* [b].

Est etiam ratio, quia *cui multum datum est, multum exigetur ab eo, et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo* Luc. 12. [48], quae verba subiunxit Dominus postquam dixerat multis vapulaturum servum qui scit voluntatem Domini et non facit, unde videtur illud esse rationem huius, ut explicat Theodoretus ibi [456].

[244] 4.° Cum hae rationes universaliter ambiant omnem ignorantiam, colligitur: omnis ignorantia, ea parte qua ignorantia est, minuit culpam, ut docet D. Bonaventura 2. dist. 22 q. 3 [457] ubi Aegidius q. 2. a. 4 [458] Corduba 2. quaestionarii q. 16 [459].

[245] Adhuc tamen restat investigandum, utrum omnis ignorantia, quatenus ignorantia est, excuset magis quam accusat quatenus est voluntaria, nam hac ratione culpam auget.

Quod attinet ad ignorantiam affectatam *Valentia 1.ª 2.ae* [460] disp. 6. q. 6 puncto 3 [460], existimat absolute loquendo magis excusare quam accuset. Fundamentum illius diluetur ante conclusionem 2.

[246] *2.ª sententia* est Gersonis trac. de natura et qualitate conscientiae tom. 2 fol. 170 lit. I [461], qui cum Tarantasia [462] docet ignorantiam affectatam aequaliter accusare et excusare.

---

b. *Ms* hostiam

---

455. c. 21. C. VI, Q. I; c. 10, C. XXXII, Q. VII; c. 22. D. II. de poenit. Los pasajes citados en el Decreto son: S. Augustinus, *De baptismo contra Donatistas*, lib. 4.° c. 5.°, n.° 7 y cap. 20.° n.° 27.° PL 43, 158 y 171; *De coniugiis adulterinis*, lib. 1.° c. 9.° n.° 9.° PL 40, 456. S. Gregorius: *Moralia*, lib. 25.° c. 11.° n.° 28 PL 76, 339.

456. Theodoreti Cyrensis Episcopi *Opera omnia. Quaestiones selectae. In Exodum* q. 50.ª PG 80, 273-274.

457. *Opera omnia*. Tom. II q. 3.ª art. 2.° p. 527.

458. *Commentarium* Beati Aegidii Columnae Romani *in secundum librum Magistri Sent.* o. c. p. 299-303, especialmente p. 300.

459. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 82-88.

460. Gregorii de Valentia... e Soc. Iesu *Commentariorum Theologic.* Tom sec. o. c. col. 588.

461. Ioannis Gersonis... *Opera. 2.ª Pars Operum*. Parisiis 1606 *Compendium Theologiae* col. 243-245.

462. Gersón no da referencia alguna de Pedro de Tarantasia (=Inocencio V). El lugar donde éste trata la materia y decide según afirma Gersón es el comentario al 2.° de las Sentencias, dist. XXII, q. 2.ª *De ignorantia excusante*, art. 3.° Innocentii quinti: *In IV libros Sententiarum Commentaria. Tolosae* 1649. *Tomus* II, p. 100.

[247] Nihilominus sit *1.ª conclusio*: ignorantia affectata non minuit, sed potius auget culpam, quae tamen minuitur alia quavis ignorantia sive simplici, sive crassa. Haec est communis sententia doctorum, D. Thomae hoc a., ubi Caietanus, [463] Conradus [464] et alii; Alexander 2 q. 129 memb. 8 [465] [F. 433v] et ex D. Augustino idem docet Albertus 2 p. tract. 14 q. 88 c. [466], D. Antoninus 1.ª p. titulo 6.º cap. 1.º § [1] et 2.ª p. titulo 5.º cap. 9.º § 2 [467], Almain 1.º Moral. trac. 1.º cap. 6. [468], D. Bonaventura 2 dist. 22 q. ultima [469], ubi Gabriel q. 2.ª conclusione 3.ª [470], Hadrianus quodlibeto 4.º a. 1.º [471] et Aegidius 2. d. 22 q. 2.ª a. 4 [472], ubi Maior q. 2.ª conclusione 3.ª [473], Covarruvias cap. *alma* p. 1.ª § 10.º prope finem [474], Corduba 2.º quaestionarii q. 20 et quaest. 16 [475], Peltanus de originali peccato tract. 17.º in fine [476], Petrus Soto lectione 2.ª de remediis peccatorum [477], Sylvestrina *ignorantia* n.º 10.º [478], Castro 2.º de lege poenali cap. 14.º post 2 propositionem [479].

[248] Pro cuius explicatione sit *1.ª pars conclusionis* scilicet *peccatum procedens ex ignorantia affectata ad liberius peccandum gravius esse, quam peccatum scienter commissum. Probatur*, inquam, quia continet maiorem contemptum divinae legis et maiorem affectum ad peccandum. Maior contemptus satis ostenditur illis verbis impiorum apud Iob. cap. 21 [14] *qui dicunt*: *re-*

463. *S. Thomae Aq. Opera omnia.* Tom. 7. p. 58-60. Comenta la q. 76 a. 4. También trata de ello algo Sto. Tomás en el a. 3.º y Cayetano en el n.º III p. 56. y en el a. 4.º n.º VIII p. 59.

464. *In Primam Secundae* o. c. p. 593-595.

465. *Summae Theologiae Pars secunda* o. c. fol. 293 col. 1.ª-2.ª

466. *Summae Theologicae* o. c. p. 161 col. 1.ª

467. *Repertorium literale summe* D. ANTONINI... o. c. fol. 76.

468. *Moralia* o. c. fol. 15-18.

469. *Opera omnia.* Tom. II p. 526-527 art. 2.º-.

470. *Epitome et collectorium* o. c. y l. c.

471. HADRIANI SEXTI PONTIFICIS MAXIMI *Quaestiones duodecim quodlibeticae* o. c. fol. 74 y 77-79r.

472. *Commentarium* BEATI AEGIDII COLUMNAE o. c. p. 299-303. especialmente p. 300.

473. IOANNIS MAIORIS *In Quartum Sententiarum...* o. c. vol. 2.º fol. 59r-60v. exactamente fol. 59v col. 2.ª

474. DIDACI COVARRUVIAS A LEYVA... *Tom. 2.* o. c. p. 718 (n.º 201-720.

475. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 104-105 y 82-88

476. *De originis peccato* o. c. p. 256.

477. *Tractatus de Institutione Sacerdotum* o. c. fol. 300r.

478. *Summae Silvestrinae... Pars 2.ª* o. c. p. 11.

479. *De potestate legis poenalis* o. c. p. 601ss.

*cede a nobis: scientiam viarum tuarum nolumus*, quod optime observavit D. Gregorius ibi lib. 15.° cap. 25 [480]. At vero vehementia affectus ad peccandum et intensio voluntarii ostenditur illis verbis Iob 34 [27] *qui quasi de industria recesserunt ab eo et omnes vias eius intelligere noluerunt*, quae verba de ignorantia affectata explicat D. Gregorius 25 moralium cap. 11.° [481]. Idem fere D. Isidorus 2.° de summo bono cap. 17 [482].

[249] Hic autem affectus peccandi in ignorantia affectata est maior duplici modo. 1.° quidem quoad intensionem et quasi appretiationem, quia aliquis vult liberari a scientia, qua veluti freno posset cohiberi a peccatis vel omnibus, vel aliquibus, vel a circunstantiis aggravantibus. 2.° est maior affectus quoad extensionem, quia qui ignorantiam affectat [c], quod est ex vi suae voluntatis pluribus et gravioribus peccatis se exponit, quam de facto committit; etenim virtute illius actus, si ocurrerent gravissima quaeque peccata, perinde rueret in illa, sicut in leviora ruit, et praeterea quia non solum vult carere bono actu voluntatis, sed etiam bono actu intellectus, scilicet scientia.

[250] *Quod si obicias*: si ignorantia, quamvis affectata, minuit voluntarium, ergo minuit culpam. *Respondetur* antecedens absolute esse falsum, licet aliqua ex parte verum sit, nam, quamvis ignorantia affectata ,ea ratione praecisse qua ignorantia est, et quatenus occultat malitiam, reddat peccatum minus voluntarium, nihilominus ex alia parte, scilicet quatenus affectata est ad liberius peccandum, reddit magis voluntarium peccatum.

[251] [F. 434]. Sed *urget Valentia* citatus [483], quia in ignorantia affectata, licet magis voluntarium sit obiectum, sed inordinatio et privatio rectitudinis non est magis voluntaria. Verum hoc falsum est et sibi repugnans, nam cum in peccatis malitia et inordinatio non sit voluntaria ratione sui, sed quatenus cognoscitur esse coniuncta cum obiecto quod per se amatur, si

c. *Ms* affectant.

480. *Moralia in Iob*. PL. 75. 1100. Nótese que la cita de Ruiz (lib. 15 c. 25) no coincide con el actual c. 25.°, ni con el de las antiguas ediciones, sino con las *Recentiores* (=44 y 45 de PL).

481. *Moralia in Iob* lib. 25.° c. 11-12, PL 76. 339-341.

482. *Sententiarum libri tres*. Lib. 3.° c. 17. PL. 83. 610-620. n.° 5.° y 6.°

483. n.° [245].

obiectum est magis voluntarium, necessarium est ex hoc capite magis voluntariam esse malitiam illius obiecti.

*2.ª conclusio: peccatum commisum ex ignorantia affectata propter bonum finem, levius est, quam si committeretur scienter.* Ita Corduba 2.ª quaestionarii q. 20.ª.[484] et Zumel hoc a. 4.º disp. 2.ª [485], ut si quis propterea affectet nescire diem ieiunii, ut levior sit eius culpa dum omittit ieiunium, ille videtur peccare levius quam si omitteret scienter. *Probatur*, quia ille non contemnit magis legem, sed potius magis timet eius transgresionem et vult illius gravitatem extenuare quantum potest. *Confirmatur*, quia illi minus voluntaria est culpa ratione ignorantiae.

[252] D. Isidorus et D. Gregorius citati in probatione primae conclusionis [486] videntur sentire oppositum huius conclusionis. Verumtamen sic intelligendi sunt, ut solum doceant eos qui affectant ignorantiam propter libertatem peccandi et ut coram hominibus et non coram Deo videantur aliqua ex parte excusandi, decipi, si existiment se minus esse puniendos, quam si peccarent scienter.

[253] *3.ª conclusio: omnis ignorantia quae non est affectata, quamvis culpam augeat in quantum volita est, nihilominus, quatenus ignorantia est, culpam minuit magis quam alia ex parte auget.* Ita doctores omnes supra citati praeter Aegidium [487], qui ait aliquando huiusmodi ignorantiam aggravare plus quam minuit, eo quod in ea sit maxima negligentia. Sed contra Aegidium et ad probandam conclusionem nostram arguitur, quia, quamtumcumque summa sit negligentia sciendi, non est magis voluntaria omissio praecepti nec magis neglectum praeceptum, quam si violetur scienter, quia negligentia omnem malitiam recipit ex interpretativa volitione violandi praeceptum, quae volitio magis expressa et directa erit quando scienter fuerit elicita.

[254] Dubium occurret alicui utrum ignorantia vincibilis concomitans minuat culpam. Negat enim D. Thomas hic c.. Ae-

---

484. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 104-105. pero la prueba está exactamente en p. 105.
485. *In Primam Secundae* o. c. p. 398-401, especialmente p. 399.
486. n.º [248].
487. *Commentarium* BEATI AEGIDII COLUMNAE o. c. p. 200-303.

xander 2.ª p. q. 129.ª membro 6.º [488]. Aegidius 2.º d. 22.ª q. 2.ª a. 4.º ad 4 [489].

[255] [F. 434v] Verumtamen sit *4.ª conclusio*: *ignorantia vincibilis non solum antecedens, sed etiam concomitans, minuit malitiam eius actus cuius malitia ignoratur.* Haec conclusio ex mente D. Thomae et doctorum colligenda est. Explicanda et probanda est eisdem argumentis quibus in a. 3.º dub. 4.º [490] usi sumus ad probandum ignorantiam invincibilem concomitantem excusare prorsus a culpa.

[256] De ignorantia consequente nihil opus est peculiariter dicere, quia consequens est omnis ignorantia vincibilis de qua toto hoc articulo agitur. Et licet eadem ignorantia respectu alterius actus possit esse antecedens vel concomitans, sed advertendum est ignorantia vincibili non solum accusari volitionem consequentem, sed etiam volitionem antecedentem, sicut ex obiecto malo malitiam accipit eius amor, unde ignorantia vincibilis nullo modo excusat volitionem ex qua sequitur, quia respectu talis volitionis non est occultatio obiecti, sed tamen est obiectum.

[257] *5.ª conclusio*: *aliquando per ignorantiam adeo minuitur culpa ut veniale sit quod alias esset mortale.* Et ratio est quia, si levissima sit negligentia sciendi, ita ut non sit imputabilis simpliciter ignorantia, sed tantum secundum quid, non imputabitur simpliciter, sed tantum secundum quid omne opus malum ex illa sequtum: ergo licet alias esset mortale, propter ignorantiam erit veniale. Ad hoc explicandum et probandum existimo opus non esse illis ambagibus quibus utitur Caietanus in hoc articulo fine [491]. De hoc etiam Corduba 2 quaestionarii q. 24.ª versus finem [492], ex Martino de Magistris [493], Sylvestrina *periurium* n.º 1.º, et *ignorantia* n.º 10.º [493 bis] et communiter iuniores hic.

488. *Summae Theologiae Pars* 2.ª o. c. fol. 202.

489. *Commentarium* BEATI AEGIDII COLUMNAE o. c. p. 299-303.

490. n.º

491. *S. Thomae Aq. Opera omnia*. o. c. Tom. 7. p. 60 n.º XII.

492. *Quaestionarii Theologici Liber Secundus* o. c. p. 117-122. Excepción hecha de las p. 121-122, en el resto no se ve contenida la sentencia que le atribuye Ruiz.

493. *Quaestiones morales magistri* MARTINI MAGISTRI (sic por *de Magistris*) *perspicacissimi*. Parisiis. Se trata de una como 2.ª Parte de la obra, que se llama *Quaestiones additae in librum de fortitudine Magistri* MARTINI DE MAGISTRIS *per Dacidem Comston*. El pasaje es *De temperantia* q. 1.ª *de ebrietate, in responsione ad 6. argumentum contra secundam partem octavae conclusionis*. fol. 112v-113r.

493 bis. *Summae Silvestrinae... Pars* 2.ª o. c. p. 290 y p. 11.

[258] *Contra* dicta *arguitur primo*, quia Ambrosius in illud ad Rom. 2 [4] *an ignoras* etc., ait: *gravissime peccas, si ignoras* [494]. Alexander 2.ª p. q. 129.ª memb. 6.º, [495], Albertus et Aegidius supra [496] respondent peccatum ignorantiae dici gravissimum non quoad culpam, sed quoad nocumentum et periculum. Difficilius enim ab errore revocatur ille qui existimat se non errare, quam qui suum errorem agnoscit. Hic enim habet in se correptionis initium, quod optime tractat Plato 9.º dialogo de legibus [497]. 2.º respondent D. Thomas hic ad 3., D. Antoninus 1.ª p. titulo 6.º cap. 1 § 1 [498] intelligendum esse de ignorantia affectata, aut de ignorantia quae est infidelitas, vel de illo gradu qui summus est in ingratitudine, quando non agnoscuntur beneficia, quod magis pertinere videtur ad locum ad Romanos 2[4] quem tractabat Ambrosius.

[259] *Arguitur 2.º*, quia id quod est commune omni peccato non minuit peccatum, sed ignorantia est communis omni peccato, ergo non minuit. *Respondetur* ea tantum ignorantia minui culpam qua ignoratur malitia obiecti, huiusmodi autem ignorantia non reperitur in [F. 435] omni peccato, ut probatum est in a. 1.º dub. 1.º [499]. Aliter respondet D. Thomas hic ad 1.

[260] *3.º arguitur*, quia peccatum additum peccato facit maius peccatum, sed ignorantia est peccatum, ut dictum est in articulo 2.º, ergo non minuit peccatum, sed potius auget.

D. Thomas hic ad 2., D. Bonaventura et Aegidius citati [500] respondent 1.º [peccatum] peccato additum non semper facere gravius peccatum, sed plura peccata, quia non semper coincidunt in idem peccatum. Dicunt 2.º si unius peccati malitia minuatur ab alio, contingere potest, ut duo illa peccata simul sumpta non habeant tantam malitiam quantam haberet unum illorum, si non minueretur ab alio, ut si quis sua culpa inebrietur cum aliquo periculo homicidii quod praevidere posset, in illo culpa homicidii et ebrietatis simul sumptae non habent tantam gravitatem quan-

494. Ambrosiaster. *In ep. ad Rom.* 2. 4. PL 17, 67-68. La cita no es verbal, sino del sentido.
495. *Summae Theologicae* 2.ª *Pars* o. c. fol. 292v. Cfr. nota 19.ª
496. n.º [247].
497. Platonis *Opera* (ed. Didot) tom. 2.º *De legibus* lib. IX, 863b-d, especial-
498. *Repertorium literale summe* D. Antonini o. c. fol. 76r.
499. n.º
500. n.º [247].

tam haberet homicidium scienter commisum. 3.° adhuc ignorantiam saepe non esse peccatum diversum a peccato per ignorantiam commiso, sed esse tantum quamdam veluti proprietatem aut circumstantiam illius, veluti quando ex negligentia sciendi dies ieiunii violas ieiunium, tunc non additur peccatum peccato, sed potius peccatum violandi ieiunium quod scienter factum esset gravius, fit alio modo levius, scilicet per ignorantiam. Quod si urgeas: ille modus ignorantiae est malus, ergo addit malitiam, respondetur concedendo consequentiam, sed non addit tantam malitiam quantam excludit excludendo modum peccandi scienter, et ideo minuit culpam.

[261] *Arguitur 4.°*, quia ebrii sunt ignorantes et tamen gravius puniuntur pro delictis quam sobrii ex Arist. 3.° Ethicorum cap. 5.° [501] dicente: ebrius meretur duplicem poenam, ergo ignorantia non minuit peccatum. Respondent D. Thomas hic ad 4. et alii citati: ebrii, cum laedunt alios, digni sunt duplici poena respondente duobus peccatis, altero ebrietatis altero iniuriae illatae, verum utraque poena simul esse debet levior quam poena sobrii dantis damnum. Respondetur 2.° illud dictum esse tantum ex mente Pittaci [502] cuiusdam legislatoris statuentis gravius puniri ebrios, quia difficilius cohibentur ab iniuriis, de quo vide Aristotelem 2.° politica cap. 10.° [503] et D. Thomam 2. 2. q. 150 a. 4 ad 1.

[262] 5.° *arguitur*, quia, si aequali affectu voluntatis, scilicet aequali libidine et contemptu, peccet unus scienter et alter ignoranter eadem specie peccati, prorsus aequale erit peccatum: ergo ignorantia absolute non minuit. Respondetur negando consequentiam, nam ignorantia quae non est affectata, ideo minuit culpam, quia semper efficit esse minorem contemptum et minorem libidinem in peccato, quam si fieret scienter, et ut comparen-

---

501. ARISTOTELIS *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 2.° p. 29-31. n.° 8.°

502. PITTACO, natural de Mitilene, Lesbos, nació hacia el 652 a. C. y murió hacia el 570. Guerrero, político, filósofo y poeta. Uno de los siete sabios de Grecia. Como gobernante fué querido de sus conciudadanos. Los dichos que se le atribuyen se encuentran en la obra de WILHELM CAPELLE *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet* Leipzig 1935, p. 66. Especialmente su ley sobre la embriaguez la cita ARISTÓTELES, *Política* lib. 2.° c. IX (XII) n.° 6. *Opera omnia* (ed. Didot) vol. 1.° p. 520.

503. *Politica* lib. 2.° c. 9.° (12.° en las más antiguas, cfr SILVESTER MAURUS *Aristotelis opera omnia*, vol. 2.° p. 355) vol 1.° (ed. Didot) p. 520

tur peccato scientium et ignorantium non est supponendum paria esse illa quae per se ratione ignorantiae redduntur imparia.

[263] 6.° *arguitur*, quia ignorans propter ignorantiam se praecipitat in graviora peccata quam scienter commiteret, ergo ignorantia non minuit, sed aggravat peccatum. Caietanus 2. 2. q. 150 a 4 § *ad obiecta* [504] simili argumento respondet negando consequentiam, nam licet Petrus ignorans ruat in plura peccata et ex suâ specie graviora quam committeret sciens, nihilominus eadem species peccati quae ab illo ignoranter committitur gravior esset ex circumstantia, si committeretur scienter, et hoc tantum intendimus. Respondetur 2.°: in praesenti non comparamus nisi solam ignorantiam unius peccati cum illo uno peccato, ut ignorantiam simoniae cum simonia et ignorantia simoniae non est causa aliorum peccatorum diversae speciei, sed tantum est causa simoniae quae levior erit ignoranter quam scienter commissa.

[264] Circa confessionis integritatem ex dictis in hoc et praecedenti articulo colligitur decissio illius quaestionis, utrum ignorantia sit circumstantia necessario explicanda in confessione vel utrum explicanda sit scientia seu conscientia vera (nam de conscientia errante manifestum est explicandam esse in confessione, ut dictum est in fusiori disputatione de conscientia dubia 4.° sect. 6.°). Negat Navarro in Manuali cap. 6.° n.° 12.°, et ex professo et acute capite *consideret* de poenitentia d. 5 notabili 6.° a n.° 52 usque ad 79 [505].

[265] Nihilominus *dico* 1.°: ut plurimum non est necessario explicanda scientia sive conscientia certa culpae in iis peccatis quae communiter nota sunt personis illius ingenii et conditionis quam confessarius iam cognoscit in poenitente. Et ratio est quia in eo casu ex eo quod poenitens non dicat se per ignorantiam aut oblivionem peccavisse satis colligitur illum peccasse scienter, et quantum ad hoc vera est sententia Navarri.

[266] *Dico* 2.°: quando ex dictis poenitentis et natura peccati non potest certo constare confessario utrum poenitens peccaverit scienter vel ignoranter, tenetur poenitens explicare circumstantiam scientiae sive conscientiae, et sacerdos tenetur il-

---

504. *S. Thomae Aq. Opera omnia*, o. c. Tom. 10 p. 189-191, n.° VI.

505. MARTINI AB AZPILCUETA... Tom. 2. p. 608-701.—La cita del *Manuale* no es n.° 12, sino 13.° y 14.° del Tom. 1.° p. 65.

lam interrogare, quia peccatum scienter commisum fere semper notabiliter gravius est quam comissum ignoranter, ut constat ex dictis in hoc articulo. Hanc conclusionem docent Hadrianus in 4. de confessione q. 4.ª trac. 2.° in 2.ª p. de cincumstantiis [506], Ioannes de Medina de confessione tract. 2.° [F. 436] titulo *de circumstantiis speciem mutantibus* [507], quamvis ex falso fundamento de diversitate specifica proveniente ab ignorantia, quam impugnavimus supra a. 3.° dub. 7.° [508]. Verumtamen non plene et directe retineri speciem peccati quando ignoranter committitur, iuvat, ut circumstantia scientiae sit in confessione explicanda.

506. HADRIANI SEXTI PONTIFICIS MAXIMI *Quaestiones in Quartum Sententiarum*. Lugduni 1547. fol. 252v-253v.

507. IOANNIS MEDINAE... *in titulum de Poenitentia* o. c. tract. 3.° *De circumstantiis loci et temporis*, p. 54 col. 2.ª

508. n.° [212ss]

# BIBLIOGRAFIA

## I.—Historia de la Teología en el período 1500-1800

* Fidel de Ros O. F. M. Cap., *La Contemplation d'apres Laredo.* (BullLittEccl 44 [1943] 203-228; 45 [1944] 147-170).

De la *Subida al Monte Sión,* escrita por el franciscano Bernardino de Laredo, hay que distinguir dos redacciones, bastante diferentes en su parte tercera, aunque no en las otras. El autor expone primero la doctrina de Laredo sobre la contemplación en la primera redacción de la *Subida* (1535), y después en la segunda (1538). En 1535 por su vocabulario y por su psicología Laredo sigue claramente la orientación de la escuela victorina. Distingue una contemplación imperfecta y otra perfecta; aquélla, activa y discursiva; ésta, mística y pasiva, al menos en sus estados superiores. La contemplación imperfecta tiene por objeto las criaturas, como punto de apoyo para llegar a Dios; la contemplación perfecta se ejercita exclusivamente en la esencia divina. La teoría de la introversión, que Laredo debe a Ricardo de San Víctor y a Osuna, presenta en él caracteres del todo especiales. En 1538 la contemplación de que habla Laredo se hace más afectiva. A la oración ricardiana, intelectual y metódica, fundada en la admiración, sucede una oración mucho más afectiva; en la que se esfuma grandemente el papel del conocimiento. La disposición para la unión con Dios se pone principalmente en la práctica de las aspiraciones y de las breves elevaciones del corazón. La razón del cambio está en que Laredo sigue ahora los pasos de un nuevo maestro. Hugo de Balma. A él debe sobre todo la teoría del amor sin conocimiento previo ("sine omni cogitatione praevia", dice el maestro cartujo; "sin medio de algún pensamiento que antevenga", dice el discípulo

* Señalamos con un asterico los artículos de Revistas, cuyas siglas damos al final.

franciscano). Pero precisamente esa teoría estaba excluida con toda claridad en la primera redacción de la *Subida*. Por lo demás, en la segunda redacción volvemos a encontrar la introversión y la necesidad de una gracia especial de Dios para la contemplación en sus estados más elevados.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* V. LARRAÑAGA, *El P. Diego de Cetina y San Francisco de Borja, primeros directores jesuítas de Santa Teresa en 1554* (Manresa 16 [1944] 97-116, 193-219).

El primer jesuíta a quien acudió Santa Teresa en sus ansiedades por el estado de su oración, que Francisco de Salcedo y Gaspar Daza habían juzgado no ser de Dios, no fué el P. Juan de Prádanos, como se viene afirmando, sino el P. Diego de Cetina, cosa ya puesta fuera de duda por varios autores, sobre todo por el P. Fita. El P. Cetina tranquilizó a la Santa, declarando ser su espíritu de Dios. Pero al mismo tiempo le dió normas fundamentales de dirección, para desarrollar convenientemente su vida espiritual: mayor mortificación y consideración diaria de los misterios de la vida de Cristo, junto con dejar de lado en lo posible los gustos y recogimientos, hasta nuevo aviso suyo. Por fin el P. Cetina dió a Santa Teresa los ejercicios. La dirección acertada del P. Cetina la confirmó el mismo año San Francisco de Borja, de paso por Avila, aunque abriendo ya de par en par las puertas a Dios con no empeñarse en resistirle más. De ahí empezó el trato espiritual que tuvo la Santa con el Duque de Gandía, al que sin embargo no vió sino otra vez años adelante, aunque repetidas veces le escribió.

J. A.

* L. LOPETEGUI S. I., *Censura de la Orden de la Vida de Santa Teresa de Jesús por Francisco de Ribera S. I.* (Manresa 16 [1944] 261-274).

Describe el autor con todo pormenor las dificultades que encontró el P. Ribera para editar su Vida de Santa Teresa. Las dificultades estuvieron principalmente en el P. Claudio Aquaviva, General de la Orden, que pensaba no ser oportuna la impresión, dadas las circunstancias por que atravesaba a la sazón la Compañía, mayormente en España.

J. A.

* C. Abad S. I., *Pláticas del P. Juan de la Plaza S. I. Manuscrito inédito de la segunda mitad del s. XVI.* (Manresa 16 [1944] 40-57).

En un códice de la Biblioteca del Colegio Máximo de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, n.º 36.780 se contienen entre otras cosas unas pláticas del P. Juan de la Plaza sobre la oración (p. 669-696). El P. Abad nos describe el códice, prueba la atribución hecha al P. Plaza de las pláticas, nos da unas notas sobre la vida y obras de éste, nos resume el contenido de aquéllas y hace unas sugerencias sobre su posible influjo en los jesuítas del siglo XVI. Sólo el haber sido el P. Plaza maestro de novicios del P. Baltasar Alvarez, y el citar éste precisamente sus pláticas sobre la oración, son un indicio evidente de la importancia que tiene el tratado del P. Plaza para la historia de la espiritualidad jesuítica en los primeros tiempos. Por lo mismo sería de gran interés la edición de esta obra.

J. A. de Aldama S. I.

V. Larrañaga, S. I., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús.* Madrid, 1944. En 8.º, XII + 310 p.

El autor de esta obra pretende en ella presentar en su conjunto la figura egregia de S. Ignacio de Loyola como maestro de espiritualidad y representante caracterizado de los más grandes dones que Dios concede a las almas. Este fin da a la obra su unidad interna. La espiritualidad ignaciana se expone en sus características principales, como espiritualidad cristocéntrica se sirvió Dios para orientar el alma de Santa Teresa a través de la acción de sus primeros confesores jesuítas, con los admirables frutos de vida interior que en ella admira la Iglesia. La tercera parte es la más original del libro: estudio comparativo de la espiritualidad de S. Ignacio con la de las Moradas teresianas, que en la mente del autor se corresponden bien con Santa Teresa de Jesús. Las diversas etapas de este estudio se señalan por el itinerario espiritual ignaciano, hasta la realidad sublime del matrimonio espiritual, ya en los días de Manresa.

La erudición y copia de textos que acumula el P. Larrañaga en estas páginas es sorprendente. En ellas se tocan multitud de problemas generales de teología ascético-mística, en relación principalmente con otros pro-

blemas que suscita el libro de los Ejercicios. Estas interferencias de problemas tienen sin duda la gran ventaja de dar origen a nuevas perspectivas, aunque no podemos desconocer el grave peligro de espejismos a que exponen. Por eso esta obra, cuyo fruto principal ha de ser iluminar con viva luz la figura mística de S. Ignacio, desconocida casi del todo para muchos, se prestará también a puntos de vista diferentes y discutidos. Vamos a señalar algunos, en los que la lectura de estas páginas no ha logrado darnos una solución satisfactoria.

Un tanto equívocas nos resultan estas palabras: "de esta suerte, la repetición ayuda a la simplificación de la oración, y conduce, como a su término natural y espontáneo, a algo que, con la gracia divina, pudiera ser la contemplación infusa" (p. 163). Aun puesto el atenuante de la necesidad de la "gracia divina", la contemplación infusa ¿puede ser término natural y espontáneo del esfuerzo propio? Y por otro lado, ¿se puede sospechar que S. Ignacio pretendiese disponer tan próximamente al alma para las cumbres de la contemplación mediante la simplificación de los métodos, ya desde el primer día de los Ejercicios, cuando el ejercitante ignora hasta los primeros pasos de la vida de oración? Nótese además, que las repeticiones ignacianas no tanto representan en sí mismas una simplificación psicológica, cuanto una simplificación material del objeto que se medita, sin duda para que se ahonde más en él; por eso quedan plenamente dentro del cuadro de la oración discursiva. En este cuadro queda también la aplicación de sentidos; la cual evidentemente es susceptible de diversas interpretaciones, pero no creemos que S. Ignacio, al recomendar el uso de algunos sentidos espirituales ya el primer día de la 2.ª semana, soñara con invitar al ejercitante a una experiencia espiritual de contemplación infusa y de unión mística (p. 165-167).

Equívoco nos parece también el párrafo sobre las consolaciones espirituales en S. Ignacio. ¿No es demasiado, decir que S. Ignacio, ya en la anotación 2.ª, habla de la vía discursiva o ascética y de la vía infusa o mística, solamente porque escribe aquellas palabras "quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina" (p. 173)? El que la consolación espiritual no esté siempre en nuestra mano, no es prueba evidente de su carácter estrictamente pasivo o místico (p. 178); recuérdense los movimientos indeliberados de la gracia excitante. Con esto queda también dicho lo que nos parece sobre la clasificación en las Cuartas Moradas de las consolaciones "místicas" que caracterizan el segundo modo de elección en los Ejercicios (p. 183). Porque en efecto,

las consolaciones con causa precedente se hacen coincidir con las Cuartas Moradas, al tiempo que las consolaciones "sin causa" se encuadran en las Quintas (p. 190).

Finalmente es equívoco lo que se escribe sobre las lágrimas, que S. Ignacio quiere en su ejercitante ya en la primera semana. ¿Será también el don de lágrimas, que va unido a los más altos dones de la contemplación infusa (p. 249)?

Al hablar Santa Teresa de las Séptimas Moradas, pone entre sus caracteres más notables la "visión intelectual" de la Santísima Trinidad, visión de la que la Santa nos vuelve a repetir que "no es visión imaginaria". El P. Larrañaga nos dice que, aunque en S. Ignacio no encontramos ninguna página que nos recuerde la del matrimonio espiritual de las séptimas Moradas teresianas, "la realidad contenida bajo esa imagen debió de darse en su espíritu desde los días de sus grandes comunicaciones de Manresa" (p. 226). Pero recordemos que la visión de la Trinidad en Manresa fué precisamente una visión imaginaria. Así parece claro por el relato hecho por el mismo Santo y por la narración de Ribadeneira, textos ambos citados por el autor.

Estos ejemplos, que no hemos pretendido agotar, explican lo que decíamos más arriba sobre las nuevas perspectivas y puntos de vista, suscitados en esta obra, cuya discusión será sin duda de gran provecho para la teología espiritual.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. DE CASTRO, *Portugal no Concilio de Trento*. Lisboa, 1944-1945. En 4.° Vol. I, 503; vol. II, 507; vol. III, 505; vol. IV, 499; vol. V, 495 p.

Seis volúmenes quiere dedicar el Sr. José de Castro, de la Academia Portuguesa de la Historia, a la actuación de los teólogos y los obispos portugueses en el Concilio de Trento. Cinco han llegado ya a nuestras manos. El primero contiene los preliminares del Concilio desde León X. En él resalta sobre todo la persona y la acción del Cardenal Miguel da Silva. El segundo abarca todo el tiempo de la primera reunión del Concilio. En él vemos actuar a Fray Jerónimo de Azambuja (Oleaster) y a Fray Gaspar dos Reis. El tercero se refiere a la segunda reunión del Concilio y llega hasta los momentos de la tercera convocatoria. En él comienza a iluminarse la gran figura de Fray Bartolomé de los Mártires, que llena sobre todo el vo-

lumen cuarto, donde asistimos hasta la sesión 22, y el quinto, en que llegamos hasta el final del Concilio.

Pero la obra no se encierra en los límites de las sesiones conciliares, para cuya historia aporta datos y precisiones de interés. Pudiera decirse más bien que en ella se aspira a dar una historia de las relaciones entre Roma y Portugal en la época del Concilio. El autor utiliza para ello fuentes inéditas del Archivo y de la Biblioteca Vaticanos.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* J. OLAZARÁN S. I., *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolo Audet* (Il Concilio di Trento 2 [1943] 272-285).

Una vez más nos regala el P. Olazarán un voto inédito sobre la certeza de la gracia, sacado del mismo ms. 614 de la Universidad Gregoriana de Roma, del que ya se ha beneficiado otras veces. El carmelita Nicolás Audet asistió a las tres reuniones de Trento como General de su Orden. El documento editado por el P. Olazarán (p. 281-285) no tiene unidad perfecta. En su primera parte (n. 1-5) se contiene el voto pronunciado por Audet el 13 de julio de 1546, anterior, por tanto, al publicado por Ehses, correspondiente al día 23 del mismo mes. La segunda parte (n. 6) se refiere a la cuestión de la certeza de la gracia, aunque puede estar relacionada con alguna de esas mismas intervenciones, o ser más bien el voto preparado por Audet para el día 28, voto que no pudo pronunciar por haber estado ausente de la sesión de ese día. En todo caso esta segunda parte es de menos valor que la primera.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. ARMIJOS SUÁREZ S. I., *La Inmolación del Sacrificio Eucarístico, según el Concilio Tridentino y el Decreto Conciliar*. Quito-Ecuador 1942. En 8.°, 300 p.

Trátase de investigar en esta tesis doctoral la respuesta que da el Tridentino a la célebre cuestión de Lombardo: "Si Christus quotidie immoletur vel semel tantum immolatus fuerit" (p. 14). Que equivale a esta otra: Si la Misa es "oblatio victimae in cruce immolatae", o más bien "oblatio actualis, per actualem immolationem incruentam, victimae in cruce immolatae" (p. 17). Investígase, pues, concretamente el concepto que el Tridentino tuvo de inmolación (p. 23).

En el desarrollo de este estudio se pueden distinguir las siguientes tres partes: 1.ª La Misa es verdadero sacrificio. 2.ª Esto supuesto, ¿cuál es la verdadera noción de sacrificio? 3.ª ¿En qué consiste la razón formal del sacrificio de la Misa?

La Misa es verdadero sacrificio. Se estudian la terminología tradicional y las ideas sobre sacrificio anteriores al Tridentino, que hubieron de influir necesariamente en él (cp. II). Luego las del mismo Concilio, dividiendo en cuatro grupos los pareceres de los Padres (cp. III, IV, V, VI), y fijando la atención en los Teólogos consultores, Salmerón y Torres (cp. VII). El influjo de este último en el decreto conciliar queda probado del cotejo que hace el autor entre los diferentes esquemas, y el decreto definitivo que en sustancia viene a coincidir con el de Francisco de Torres, presentado seguramente por el Cardenal Hosio a los Padres deputados. La conclusión es inmediata y clara: Si el Concilio hizo suyas las palabras de Torres, también hizo suya la sentencia que con ellas se defendía de la inmolación real (incruenta) distinta de la del Calvario, en el sacrificio Cena-Misa (p. 201ss).

Esto supuesto, ¿cuál es la verdadera noción de sacrificio? Entre todos los teólogos de entonces, Belarmino es el primero que expone una definición completa en cuanto a todos los elementos. "Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo qua, ad cognitionem humanae infirmitatis et professionem divinae maiestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur" (p. 218). En dos elementos se detiene el autor: 1.º, no toda oblación es sacrificio; 2.º, "immolare" y "offerre" son términos que se usan con el mismo sentido entre los escritores eclesiásticos. Después de estas consideraciones, en el capítulo IX hace una exégesis amplia del texto tridentino y deduce la definición de sacrificio (p. 250).

¿En qué consiste la razón formal del sacrificio de la Misa? Esta tercera parte ocupa el Corolario final (p. 251-284) con el título, "La Esencia de la Inmolación Eucarística en la Cena-Misa". Rechazada la teoría de la destrucción real, virtual o condicionada; de la *kenosis* o destrucción moral; de la mera representación del sacrificio de la Cruz, a cuyo propósito se expone ampliamente la doctrina del P. de la Taille; de la destrucción de la sustancia de pan y vino como consistente en ella la inmolación real incruenta; propone el autor la suya: La inmolación eucarística es la inmolación real en cuanto le pone o presenta de nuevo (sistit eum [Christum] repraesentat) *hic et nunc* en el altar, bajo las especies sacramentales, y de esta manera sen-

sibilizados, el cuerpo y sangre del Salvador; y de esta suerte sacramentalmente separados (de aquí resulta el "status mystici interitus" o como otros dicen "mysticae mactationis"...), y por lo tanto resulta capaz, lo mismo que la muerte real y física de originar verdadera y realmente la significación simbólica propia del sacrificio" (p. 274).

No resta nada al valor intrínseco de este trabajo hecho con erudición y profundo estudio de los autores, cierta confusión a causa de no haber sido plenamente logrado el conveniente encuadramiento de las diversas partes, y juntamente por el descuido en la misma disposición tipográfica de párrafos y números en las divisiones. Sí hubiera sido necesario, respecto a la "Doctrina de Sacrificio Missae concepta per Torrensen", o sea, el esquema A del autor, el cual se presenta como inédito hasta hoy (p. 214), haber indicado que ya el P. Manuel Alonso S. I., en su libro "El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor según el Concilio Tridentino", en la p. 214 lo cita y transcribe en parte.

J. A. DE ALDAMA S. I.

F. GARCÍA GUERRERO, *El decreto sobre la residencia de los obispos en la tercera asamblea del Concilio de Trento. Especial intervención de los prelados españoles.* Cádiz, 1943. En 8.°, XXIX 178 p.

En el marco histórico, tantas veces desconocido, de los sinceros deseos de reforma que, a pesar de sus intervenciones no siempre mesuradas, animaba a los prelados españoles en Trento, principalmente a su paladín el egregio Arzobispo Guerrero, encuadra el autor la debatida cuestión de la residencia. Los obispos españoles, que habían oído en las aulas de Salamanca los fundamentos dogmáticos de la obligación de residencia, que aquellos grandes doctores ponían ya en el derecho divino, llevaron el problema a Trento desde que se ofreció la primera ocasión propicia, es decir, al discutirse el primer artículo de reforma. Era para ellos evidente, y al considerarlo así tenían que propugnarlo con toda su alma en conciencia, que el mejor remedio para conseguir el acabar con el abuso de no residir, era declarar que la obligación de la residencia en los pastores radicaba no en una ley eclesiástica, sino en un derecho divino. Si Roma en esa actitud noble y sincera de los prelados españoles vió un peligro para la autoridad papal, fué gracias a informes malévolos, que sirvieron para llenar de equívocos y no pocas veces de pasión toda la controversia. La cuestión se enlaza, para mayor dificultad, con otra disputa candente: el derecho divino,

inmediato y directo de la misma jurisdicción episcopal en cada obispo; enlace cronológico, no lógico, como advierte el autor. Cuando cede la resistencia española, y se viene a un acuerdo, suprimiendo por fin la declaración del derecho divino de residencia, son precisamente los prelados españoles los que piden se haga posteriormente otra declaración sobre el primado del Romano Pontífice. Ello es indicio claro de la ortodoxia y sinceridad de sus posiciones. El libro nos presenta una investigación bien llevada en todas sus partes sobre uno de los decretos tridentinos, cuya historia es más compleja.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* F. CERECEDA S. I., *Dictamen sobre la reforma eclesiástica presentado a Felipe II en 1560 por el Dr. Alfonso Alvarez Guerrero.* (Hispania 4 [1944] 28-65).

Frente a la fuerte corriente que existía en la curia romana en tiempos de Pío IV, de resolver en ella y por sí misma el asunto de la reforma de la Iglesia, sin el Concilio, Felipe II trabajó por su embajador Vargas para que ese plan no se realizase, con la sanísima intención de alejar del Papa toda sombra de murmuración luterana. Para respaldar esta determinación real, coincidente con la de sus consejeros, comisionó Felipe II a otros teólogos y legistas nuevos dictámenes, y sin duda fruto del encargo soberano es un tratado de Alfonso Alvarez Guerrero, conocido jurista, que procedente del Archivo de Simancas (Secretaría de Estado, leg. 1050) edita el P. Cereceda. Empezando por recordar el origen de los Concilios ecuménicos y el papel de la autoridad real o imperial en su convocación, cree el autor que Felipe II debe instar a Su Santidad para la reunión del Concilio, a fin de que éste extirpe eficazmente las herejías y suprima los abusos. El autor del dictamen se fija principalmente en los siguientes puntos: la simonía, sobre todo de la corte romana, en la promoción de obispos y expedición de gracias espirituales; la creación de cardenales, la reforma de la elección pontificia y la supresión del nepotismo; la residencia episcopal; la pluralidad de beneficios; la reforma de los colectores apostólicos en España y la inmobilidad de los obispos en sus diócesis; finalmente una nueva división de las diócesis de España, Nápoles y Sicilia por razón de sus rentas. Como punto de interés histórico consignamos la división que propone el dictamen para las diócesis españolas. Pide éste se erijan nuevos obispados en las siguientes ciudades: Talavera, Guadalajara, Madrid, Ocaña, Al-

calá, Ciudad Real, Jerez de la Frontera, Ecija, Baeza, Ronda, Lorca, Huete, Molina, Atienza, Vitoria, Toro o Tordesillas, Carrión de los Condes, Trujillo, Játiva, Calatayud y una ciudad sin designar de la diócesis de Córdoba. El dictamen no puede entenderse sino en el marco histórico y doctrinal de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI.

R. S. de Lamadrid S. I.

Jerónimo Nadal S. I., *Pláticas espirituales en Coimbra (1561)*. Editadas, con introducción y notas por Miguel Nicolau S. I. (Biblioteca Teológica Granadina, ser. I, vol. 2). Granada, 1945. En 8.°, XIX-220 p.

Ya hace varios años que el P. Nicolau viene consagrando su actividad investigadora a presentarnos en sus diferentes aspectos la figura del P. Jerónimo Nadal (1507-1580), aquel egregio varón de quien escribió el P. José Manuel Aicardo, que en la primera edad de la Compañía de Jesús, "como fuego consumidor de actividad religiosa, era el ángel, vicario de San Ignacio, enviado a todas partes como su voz y su alma". Pero Nadal no es eso sólo. Es un valor ignorado, pero realísimo, en la historia de la espiritualidad española. Por eso los diversos estudios del P. Nicolau en torno a su figura han sido muy bien venidos, y nos hacen esperar para época no lejana una síntesis completa que nos dé armonizadas y valorizadas todas sus enseñanzas espirituales.

Un detallado catálogo de los escritos espirituales de Nadal, publicados e inéditos (*Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal*, en ATG 5 [1942] 29-62; *Un manuscrito concerniente a las Reglas de la Compañía de Jesús y al P. Jerónimo Nadal*, en ATG 6 [1943] 141-153), nos ha revelado los tesoros escondidos, todavía sin aprovechar ni estudiar convenientemente.

Como era natural, la espiritualidad de Nadal tenía que estar plasmada en el molde de los Ejercicios de S. Ignacio, y este aspecto ha sido especialmente iluminado por el P. Nicolau, al mismo tiempo que ha recogido todos los datos que enlazan sus obras y su actividad con el célebre librito ignaciano. La importancia de este punto se comprende cuando leemos, que "de sus escritos todos podría formarse un comentario a los Ejercicios de San Ignacio, comentario breve, es verdad, y muy alejado de penetraciones sutiles y alambicadas, pero bastante completo" (*El P. Jerónimo Nadal y los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, en Estudios Eclesiásticos 16 [1942] 99-133).

De mayor interés es aún el estudio consagrado a las *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* y a las *Evangelicae historiae Imagines*, obras ambas muy unidas entre sí. Es un servirse de las imágenes para ayudar a la meditación de los pasajes evangélicos, idea que ha tenido su influjo posterior en otros muchos autores. Este procedimiento de meditación, evolución ulterior de la "composición de lugar" ignaciana, es un ejemplo clásico del método intuitivo, que unido a la solidez exegética en las consideraciones sobre el Evangelio y al espíritu litúrgico que penetra y vivifica toda la obra de Nadal, le dan a éste un puesto de honor en la historia de la espiritualidad (*Un autor desconocido en la historia de la meditación: Jerónimo Nadal*, en Revista Española de Teología 2 [1942] 101-159).

Otro aspecto de interés, siquiera sea más particular, en la espiritualidad de Nadal, es su devoción al Corazón de Jesús. No es una devoción que invada toda su vida interior, como en Santos posteriores; pero sí es una devoción honda, nacida al calor de la consideración amorosa de las llagas de Cristo, y suficientísima para colocar a Nadal entre los jesuítas del siglo XVI, precursores de la devoción moderna al Corazón de Jesús (*Para la historia de la devoción al Corazón de Jesús: Jerónimo Nadal*, en Manresa 15 [1943] 134-147).

Entre las fuentes posibles de la espiritualidad de Nadal, ha estudiado el P. Nicolau a Raimundo Lulio. Consta el aprecio que hacía el jesuíta mallorquín de su paisano, el Doctor Iluminado; y existen claras semejanzas entre las Meditaciones de ambos, en su contenido hondamente intelectual y especulativo, en su forma afectuosa, en el ejercicio sistemático de las potencias del alma, en la ascensión a Dios por las criaturas. Pero estas y otras semejanzas no autorizan para hablar, al menos con certeza, de influjos lulianos en Nadal. Las semejanzas se acentúan si nos fijamos, más que en los escritos mismos, en la contextura interior de las personas. En ambos es característica esa mezcla portentosa de acción y contemplación, esa actividad febril y sin descanso, unida a una comunicación íntima con Dios, (*Notas sobre el Lulismo del P. Jerónimo Nadal*, en Studia 13 [1941] 161-167).

Por lo que hace a la obra que presentamos hoy a los lectores, la edición de las *Pláticas* tenidas por Nadal a la comunidad religiosa del Colegio de la Compañía en Coimbra durante su visita regular en 1561, está cuidadosamente hecha sobre el ms. 6336 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Una introducción (p. 1-33) nos pone en contacto con la persona amable y dinámica del P. Visitador, recogiendo los rasgos principales de su vida, de sus escritos y de su actividad, para fijarse especialmente en la visita de la

Compañía hecha por Nadal en 1561, con particularidad en la visita de Coimbra y en sus pláticas, con su contenido, sus valores ascético-espirituales, sus frutos y los pormenores de la edición presente. Las pláticas son 21. Con ingenuidad encantadora de estilo fervoroso y sencillo, van desfilando en ellas la gracia de la vocación a la Compañía, su origen y las aprobaciones apostólicas, la vida del santo Fundador, el fin y el ambiente espiritual propio del jesuíta, calcado en los Ejercicios, la unión de la vida activa con la contemplativa, las diversas obras de la Compañía, sus grados diferentes, la obediencia, la oración y algunas reglas particulares. Como pláticas realmente pronunciadas ante un auditorio de jesuítas y para provecho espiritual de ellos, están naturalmente encuadradas en los moldes propios de la Compañía. Pero su valor histórico rebasa con mucho esos moldes, para iluminar toda la espiritualidad religiosa en general y aun grandes horizontes de la espiritualidad cristiana. Por lo demás la edición se recomienda por su esmero, por su exactitud técnica y por la sobria erudición de sus notas.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* J. BLÁZQUEZ, *Teólogos españoles del s. XVI. D. Francisco de Mendoza (1508-1566). Su doctrina acerca del Cuerpo Místico* (RevEspTeol 4 [1944] 257-313).

Como lo indica el título, dos partes tiene este trabajo. En la primera se hace una semblanza biográfica y bibliográfica del célebre Cardenal de Burgos, D. Francisco de Mendoza. En la segunda, se sistematiza su doctrina sobre el Cuerpo Místico.

En la primera, en que se recojen las noticias esparcidas acá y allá sobre la vida del Cardenal Mendoza, es de notar la rectificación que hace el autor de la fecha aducida por el Sr. Castrillo para el nacimiento del Cardenal. El Sr. Blázquez examina el testimonio aducido y concluye rectamente que no tiene el valor que se le ha querido dar. Queda por lo tanto como fecha del nacimiento la consignada por Nicolás Antonio, es decir 1508.

La obra de Mendoza, que presenta el autor del artículo (*"De naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiae susceptionem fideles consequuntur"*) se contiene inédita en los manuscritos 7330 y 2102 de la Biblioteca Nacional de Madrid; su fecha de composición parece ser entre 1563 y 1565, aunque el libro quinto, añadido después, se compuso en 1565-1566. Existe, también inédito en el ms. 19708 de la misma Biblioteca un como esbozo de la obra, escrito para responder a los que se habían

escandalizado de las ideas expuestas por el Cardenal en un sermón en 1560 ó 1561. Este esbozo nos lo edita el autor en las págs. 305-313. El fin principal de la obra extensa es demostrar que la Eucaristía tiene un fruto especial y específico, que es la unión natural y corporal con Cristo. Véase la proposición fundamental: "Per dignam corporis et sanguinis Christi sumptionem, non tantum fide et dilectione Christo unimur, sed veram quandam et naturalem unitatem cum Eo assequimur".

El Sr. Blázquez ha querido reunir y sistematizar los datos que en esa obra se encuentran sobre la doctrina del Cuerpo Místico. La Iglesia con Cristo forman un todo, una unidad, un varón perfecto, que es Cristo. Elementos constitutivos de ese todo son: Cristo cabeza, la Iglesia cuerpo, los fieles miembros de Cristo. Entre esos diversos elementos se da una verdadera unión, que no puede ser una mera yuxtaposición, aunque no sea una unidad sustancial en sentido estricto, o de naturalezas, o de persona. La unión se hace por una mutación accidental. Pero no se trata sólo de una unión espiritual, unidad de pensamiento y de voluntad; sino además de una unión corporal y natural. Es una unión con Cristo en cuanto al cuerpo, por la participación transformativa de sus dotes corporales; participación que se hace mediante la gracia sacramental, por la virtud del mismo Cuerpo de Cristo. De esa unión proviene el que seamos miembros de Cristo, el que vivamos la vida de la Cabeza y el que participemos de sus dotes.

Creemos con el Sr. Blázquez, que, sea ló que fuera de esta teoría, la obra del Cardenal Mendoza merece ver la luz pública; y nos complace ver repetida por él una idea que muchas veces se ha expresado en ATG: "que para escribir la historia de la Teología no es suficiente pararse en las primeras figuras, por mucho que lo sean".

J. A. DE ALDAMA S. I.

* S. MUÑOZ IGLESIAS, *Una opinión de Fr. Luis de León sobre la cronología de la Pascua.* (EstBibl 3 [1944] 79-96).

En la nota 44 de nuestro artículo "*El día de la última cena y muerte del Señor en el Cardenal Toledo*" (ATG 7 [1944] 125-186) nos hicimos eco de la peregrina sentencia del Maestro Salmantino.

Fr. Luis de León es el único autor del siglo XVI en favor de la anticipación pascual. Su sentencia es sobre manera extraña y no ha dejado rastro ninguno en la literatura posterior. Tanto Jesús como los Judíos comen *el mismo día*, pero *no el 14 de Nisan* por la noche, sino *el 13*, que era *la fecha legítima*. La muerte de Jesús tuvo lugar el 14 de Nisan. Cuando S. Juan

habla (18, 28) de que los Judíos no quieren entrar en el pretorio para no contaminarse y comer la Pascua, no se refiere al Cordero pascual, que han comido el 13 por la tarde, sino a los sacrificios del gran día de la Pascua y a los panes ázimos que debían comerse con pureza legal los días sucesivos.

La sentencia de Fr. Luis de León no se puede admitir en manera alguna, pues tropieza con los Sinópticos y con San Juan, pues tiene las dificultades del sistema de la anticipación y las de la armonización. Su dificultad mayor proviene de lo que es su principal originalidad. Considera que el primer día de los ázimos era todo el 14 de Nisan, a patrir de la tarde del 13. Esto no se puede sostener ni por la Escritura ni por la tradición.

J. Leal S. I.

* Matías del N. Jesús O. C. D., *Manuscrito inédito de la Beata Ana de San Bartolomé* (RevEspir 3 [1944] 79-87.

Edición de un tratadito de la Beata Ana de San Bartolomé, una de las hijas predilectas de Santa Teresa, titulado "Consideraciones piadosas sobre la Pasión de Cristo, las virtudes y la Santísima Virgen", autógrafo conservado en un códice de las Carmelitas Descalzas de Madrid.

J. A.

* B. Jiménez Duque, *Una interpretación moderna de San Juan de la Cruz* (RevEspTeol 4 [1944] 315-344).

Exposición detenida de la interpretación de San Juan de la Cruz hecha por Baruzi en su obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. El autor examina después la posición fundamental de la obra, para concluir que Baruzi nos da un San Juan de la Cruz totalmente falseado, siquiera haya aportado datos históricos de interés para la vida del Santo.

J. A.

* Lucinio del Santísimo Sacramento O. C. D., *La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz* (RevEspir 3 [1944] 181-211; 4 [1945] 251-275).

Estudia al autor la doctrina de San Juan de la Cruz primero en su síntesis teológica, es decir, en "esa mirada de conjunto con la que el Santo abraza a veces en un haz luminoso de ideas a muchas verdades funda-

mentales teológico-dogmáticas de nuestra sacrosanta Religión"; después en su síntesis mística. Cristo es la idea-síntesis de todos los misterios y verdades de la fe; y de igual modo, como Cabeza del Cuerpo Místico, es el principio vivificador de la Iglesia, y por tanto de nuestra actividad sobrenatural. La unión de Cristo con las almas se expresa en San Juan de la Cruz preferentemente bajo el símbolo de Esposo y Esposa. Es muy notable la semejanza que existe entre los principios y aplicaciones de esta doctrina en el Doctor del Carmelo y la reciente encíclica *Mystici Corporis*, en que el Papa ha sistematizado toda la enseñanza sobre el Cuerpo Místico de Cristo.

J. A.

* J. H. Probst, *Le B. Ramon Lull annonciateur espagnol insulaire de San Juan de la Cruz* (AnUnivMurc 1944-45, 341-353).

A pesar de las diferencias de herencia doctrinal, de educación y de medio ambiente, a pesar de la diversidad de acción en que se movieron sus vidas, existen ciertas semejanzas entre Lulio y San Juan de la Cruz, que quiere estudiar el autor de este artículo. Ambos cantan el amor cristiano. El papel de las potencias del alma nunca es en Lulio negativo, como parece serlo a veces en el Doctor del Carmelo. El esquema es el mismo: memoria, entendimiento y voluntad. Pero Lulio, dentro de la inspiración Bonaventuriana, acentúa más el papel de la voluntad. Ambos están igualmente lejos de una concepción panteísta de la unión con Dios. Ambos saben del vacío de todo, necesario para el amor; aunque Lulio parece más sensible a los gozos y a las penas del camino místico. En ambos se da la contemplación amorosa de la naturaleza, si bien para San Juan de la Cruz se trata de un estadio inferior que hay que sobrepasar. Para ambos las fuentes de su inspiración son, no los árabes, sino la Escritura y los místicos cristianos. En Lulio aparece más el carácter científico; en San Juan de la Cruz la teología está fundida en los moldes de la poesía mística. Las *Tribulaciones* del Doctor mallorquín tienen su paralelo en las *Noches* del Doctor del Carmelo. Ambos coinciden también en su desconfianza por los carismas extraordinarios, aunque en este punto hallemos menos precisión en Lulio. Así Ramón Lulio en el siglo XIII anuncia los grandes contemplativos españoles del siglo XVI.

Naturalmente el autor de este trabajo no habla de dependencias, sino de semejanzas. Decir más, sería sin duda infundado. Las mismas semejanzas anotadas parecen reproducir más un fondo común a toda la mística

cristiana, que unas características especiales de los dos doctores estudiados. Ciertas diferencias señaladas por el autor, podrían discutirse.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA O. C. D., *El principio teológico previo y fundamental de toda la obra Sanjuanista.* (RevEspir 3 [1944] 225-237).

El autor busca "el principio o fundamento previo, que ha de servir de posición impulsiva y constitutiva de los verdaderos cimientos teológicos de la sublime construcción positiva" de San Juan de la Cruz. Y ese principio teológico es la "posibilidad de una unión en esta vida con Dios". De una unión sobrenatural; de una unión total y permanente, lo mismo en la sustancia del alma que en sus operaciones espirituales, principalmente por amor; de una unión perfecta, con la perfección relativa, asequible en esta vida: finalmente de una unión que se consigue por dos caminos diferentes, activo y pasivo, perfectamente separables.

J. A.

L. LOPETEGUI, S. I., *El P. José de Acosta, S. I. y las Misiones.* (C. S. I. C.—Inst. Fernández de Oviedo). Madrid, 1942. En 8.°, XLVIII + 624 p.

La figura misionera del P. Acosta es conocida. El P. Lopetegui ha logrado sin embargo ponerla en la plena luz que merece dentro del marco general de las misiones católicas. Fuera de ella, el P. Acosta tiene un puesto de honor en la teología misional. Puede decirse que la obra del P. Lopetegui se orienta toda hacia ahí. Una primera parte nos narra la vida anterior y su actuación primera en Indias, como preparación a su célebre libro *De procuranda Indorum salute*. La segunda parte está del todo consagrada al estudio detenido de esta obra de Acosta. Los pormenores de su publicación, los problemas teológicos y misionales que trata, su valoración, sus fuentes y sus influjos, todo se estudia con cuidado y esmero. Finalmente la tercera parte, que se abre con la labor de Acosta en el tercer Concilio Limense (1582-1583), recoje lo restante de sus trabajos apostólicos. Señalamos como de particular interés teológico, cuanto nos dice Acosta sobre el problema de la necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación, con sus argumentaciones y respuestas a Soto, a Córdoba, a Cano y a Vega. La

parte tomada por Acosta en el tercer Concilio de Lima, queda explicada con nuevos detalles y pruebas nuevas de valor. Añadamos finalmente que la obra del P. Lopetegui tiene un caudal grandísimo de material inédito, que la hacen particularmente estimable.

J. A. DE ALDAMA S. I.

D. BÁÑEZ O. P., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*. Edición del P. V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P.—Tomo II, *De vitiis et peccatis* (*qq. 17-89*). (C. S. I. C.—Inst. Francisco Suárez). Madrid, 1944. En 8.°, 413 p.

El P. Beltrán de Heredia sigue dándonos su edición de los Comentarios de Báñez a la *Prima Secundae* de Santo Tomás. El presente tomo contiene el comentario a las qq. 71-89, es decir, al tratado *de vitiis et peccatis*. Una nueva obra de Báñez es siempre de interés para la teología y muy especialmente para la historia de la teología postridentina. Pero este interés se acrecienta cuando se tratan en ella cuestiones tan sugestivas como las que se refieren al pecado original y al problema del pecado frente a Dios que causa el acto físico del mismo.

La edición está precedida de una introducción sobre los manuscritos utilizados y sobre la atribución del Comentario a Báñez en todas sus partes, aunque de diversa manera. Según prueba el editor, las qq. 71-79 son de Báñez mismo ciertamente; las qq. 81-82 en su versión de 1598-99 son de Báñez dudosamente, y en su versión de 1584-85 son de Tiedra, pero usando el cartapacio de Báñez, por lo que representan fielmente su pensamiento. Finalmente las qq. 83-89 son también de Tiedra, que se servía del cartapacio de Báñez. De este modo podemos afirmar que tenemos el comentario del célebre dominico al tratado *de peccatis*.

Como se ha podido observar, Báñez explicó dos veces esta parte de la Suma: en 1584-85 y en 1598-99. Esto, que complica sin duda la edición, es de gran interés para apreciar los progresos interiores del pensamiento teológico del ilustre profesor salmantino. En una distancia de 14 años esos progresos hubieron de ser notables por fuerza. Precisamente por eso nos parece que el P. Beltrán de Heredia ha simplificado demasiado la edición que nos da de los comentarios bañecianos. Del curso 1584-85 tenemos un solo testigo: el ms. P (Palencia, Biblioteca del Cabildo, sin catalogar). Del curso 1598-99 tenemos en cambio dos: los ms. S (Salamanca, Biblioteca de la Universidad, 305) y D (Darmstadt, Landesbibliothek, 455). Pero en

cambio, D nos transmite solamente las qq. 71-79; S las qq. 71-82; mientras que P nos conserva las q.q 71-89. Según estos datos, la transmisión manuscrita es la siguiente:

qq. 71-79: tres manuscritos: P en la recensión primera, S y D en la segunda.

qq. 81-82: dos manuscritos: P en la recensión primera, S en la segunda

qq. 83-89: un solo manuscrito: P en la recensión primera.

Ahora bien, la edición nos da el texto siguiente:

qq. 71-82: de S, teniendo en cuenta a D.

qq. 81-89: de P.

El texto, pues, representa sólo la segunda recensión para las qq. 71-79, la primera sólo, para las qq. 83-89; y las dos para las qq. 81-82, como también, en apéndice, para q. 74, a. 6 y q. 76, a. 4. Es muy de agradecer el que estas cuestiones se nos hayan dado en sus dos recensiones; aunque la forma de hacerlo (consecutivamente en las qq. 81-82, y adicionalmente en qq. 74 y 76), no parece haya sido la más feliz. Pero ¿porqué en lo restante de las qq. 71-79 no se ha anotado también la diversidad de ambas recensiones? ¿No valía la pena que supiese el lector cuándo había "coincidencia textual", y cuándo en cambio se introducían "dubios enteros, que no aparecen en el códice palentino"? Desde luego que los ejemplos que conocemos de las qq. 74, 76, 81 y 82 nos lo hacen desear grandemente. Por otro lado el editor utiliza para las qq. 71-79 a S fundamentalmente y a D subsidiariamente. Esto es del todo razonable. Pero ¿no hubiera sido más exacto avisar las variantes que se toman a D, sobre todo cuando se trata de suplir las lagunas de S? Esas lagunas están indicadas en la introducción (p. 7), en la que también se dice (p. 20) que se van a subsanar por medio de D. Pero ¿es fácil que el lector lo retenga en la memoria cuando va leyendo por las páginas 34, 124,146, etc? Sobre todo si se tiene en cuenta que el editor ha prescindido en el texto de toda referencia a los folios del manuscrito.

Un punto queremos recoger aquí, que puede ser de importancia para la historia literaria de dos grandes teólogos. El P. Beltrán de Heredia afirma que Medina depende de Báñez y no al contrario. Es dato de interés.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* Alberto de la Virgen del Carmen O. C. D., *Figuras de la Escuela Mística Carmelitana. El P. Juan de Jesús María Aravalles* (RevEspir 3 [1944] 155-179, 377-418; 4 [1945] 288-321).

El P. Juan de Jesús María nació en 1549 y murió en 1609. Aquilatados cuidadosamente los datos históricos que nos quedan de su vida, estudia el autor su producción bibliográfica. Dos obras nos quedan de él: "Tratado de oración" e "Intrucción de Novicios". De ambas se describen los manuscritos y las ediciones. Sigue un resumen detallado de su doctrina espiritual, sacado de ambas obras. El P. Juan de Jesús María es considerado como uno de los autores de mayor influjo en el Carmen Descalzo. Su Instrucción de novicios, no es solamente la primera en la Orden, sino que tuvo la aprobación expresa de San Juan de la Cruz. Sólo este hecho indica la importancia de su doctrina espiritual. De ella vivieron muchas generaciones de Carmelitas. Su ascética es completa, al contrario de su mística, en la que el Maestro sólo quiso trazar los rasgos fundamentales.

J. A.

* N. Coll, S. I., *La ascensión mística en el alma de San Alonso Rodríguez, S. I.* (Manresa 14 [1942] 30-45, 132-144; 15 [1943] 54-63, 115-133, 303-323; 16 [1944] 1-31, 130-137, 241-248).

Larga serie de artículos con materia abundante, más propia de un libro, en que se estudia de un modo sistemático la vida mística del célebre portero del Colegio de Montesión, San Alonso Rodríguez. El autor ha procurado acertadamente buscar el camino por el que Dios llevó a Alonso, prescindiendo de toda sistematización apriorista. Para ello se vale casi exclusivamente del Memorial, ya que los demás escritos del Santo no dan la fecha exacta de su composición, ni el carácter necesario de originalidad, sin lo que es imposible utilizarlos para informe directo de las diversas etapas de la vida mística. Es característica en el caso de San Alonso su elevación a la contemplación infusa sin que preceda purificación, en el sentido técnico de la palabra. A su unión extática siguieron las pruebas de la Noche oscura del espíritu. Su unión transformante reviste caracteres muy particulares; entre ellos su unión mística sacramental y la contemplación infusa dolorosa. Estudio de gran interés, como todos los que se consagran a describir de un modo sistemático y objetivo las gracias superiores con que Dios regala a las almas que se le entregan en completo vacío interior.

J. A.

* E. Elorduy S. I., *La potencia obediencial en Suárez* (Las Ciencias 9 [1944] 815-833).

Para estudiar históricamente la teoría de la potencia obediencial en Suárez, hay que atender a los varios estadios de su perfeccionamiento progresivo. Ante todo un estadio que se conserva en el ms. 404 de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid y que se remonta antes de 1590. Después una sección de la primera redacción del tratado *De Incarnatione*, y es por lo tanto de 1590. Sigue la extensa sección consagrada a esta materia en la segunda redacción del mismo tratado, en 1595. Y por fin diversas cuestiones de las *Disputationes Metaphysicae* en 1597. Ya en el manuscrito de Santa Cruz, a propósito del deseo de la felicidad sobrenatural, habla Suárez de una potencia obediencial activa, además de la pasiva; o mejor dicho "in rigore loquendo, neque est activa neque passiva, sed est modus quidam activae et passivae in quantum actio vel passio est supra naturam subiecti". La teoría en su segundo estadio no progresa, sino sustancialmente es la misma que en el estadio manuscrito. Otra cosa hay que decir de los otros dos. Se había interpuesto entre tanto la crítica que hizo Vázquez de esa teoría. Y de él se ocupa principalmente Suárez en los estadios posteriores. Todo el punto entre ambos teólogos estaba en determinar si la acción es capaz de ser elevada en sí misma. Suárez lo afirmaba, y Vázquez lo negaba. Y la teoría de Suárez ha perdurado, aunque sus seguidores no la apliquen siempre en toda la amplitud en que lo hizo Suárez, a la solución de diversos problemas teológicos.

J. A. de Aldama S. I.

* E. Elorduy, S. I., *La Teología Mística de Suárez* (Manresa 15 [1943] 203-230; 16 [1944] 117-120, 220-240).

Recogidas las cortas, aunque importantes, noticias que existen sobre los dones místicos personales en Suárez, pasa el autor a analizar la doctrina del Doctor Eximio en orden a la Mística. "Teología Mística sería la doctrina revelada que se conoce por la fe y por la ilustración infusa de Dios"; naturalmente, se trata de una "contemplación sobrenatural, intuitiva, intelectivo-volitiva", ya que la caridad debe ser fin y meta de la contemplación. Ella es complemento de la meditación ordinaria, y por lo mismo está comprendida en el plan ordinario de la providencia. Tenemos, pues, una línea única en la providencia paternal de Dios para comunicarse con los hombres en la oración. Admitidas excepciones claras, por la libre y ar-

cana voluntad de Dios y por la misma disposición del alma, "en el problema de la unidad o duplicidad del camino interior del espíritu, Suárez está decididamente con los defensores de la unidad, pero sin llegar al extremo de defender que la fidelidad a la gracia pueda merecer de condigno la elevación del alma a los estados místicos". El acto contemplativo para Suárez, no es de ordinario un puro acto de fe intensa, sino un acto compuesto de fe y de elemento racional humano, como acontece en las verdades teológicamente conocidas y aceptadas. Por lo mismo la contemplación pertenece a la fe o al conocimiento teológico, como quiera que éste haya sido adquirido. Naturalmente los dones del Espíritu Santo tienen aquí su actuación especial. La vida contemplativa en su conjunto puede ser duradera; en cambio la contemplación actual es breve. Como teólogo dogmático, Suárez estudia despacio la naturaleza y las formas de la gracia excitante, lo mismo que sus diversos modos de sobrenaturalidad; doctrina toda ella de interés para la Mística, ya que la gracia excitante es uno de los elementos primarios de la contemplación. Finalmente el Doctor Eximio, en contacto íntimo con los Ejercicios de San Ignacio y formado en esa escuela, ha analizado e ilustrado los puntos que en ellos tienen más relación con la contemplación y con los dones místicos; comentario éste en el que se ha adelantado a más de un comentador moderno, siquiera no todas sus apreciaciones sean del gusto de todos.

J. A. DE ALDAMA S. I.

ALONSO RODRÍGUEZ, S. I., *Pláticas de la Doctrina cristiana.* Editadas por vez primera por el P. F. PUZO, S. I., con la colaboración del R. R. F. VILLEGAS. Barcelona, 1945. En 8.°, 387 p.

El P. Puzo nos ha hecho el magnífico regalo de unas pláticas del conocido autor del *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, en que explica ordenadamente el catecismo. Las pláticas tienen la solidez y la amenidad características en su autor, y siguen el siguiente orden: Credo (18 pláticas), Mandamientos (22 pláticas), Sacramentos (23 pláticas) y Pater Noster (21 pláticas). Libro utilísimo para catequistas; pero útil también para la historia de la Teología en el siglo XVI y XVII. El P. Puzo en la introducción nos da los datos necesarios sobre la persona del autor, sobre la obra misma con descripción de los manuscritos, y sobre el modo de hacer la presente edición. Estos datos introductorios los ha propuesto también en páginas separadas, aunque son sustancialmente los mismos, para dar a conocer la

obra editada (F. Puzo, *Un inédito del autor del Ejercicio de Perfección*, en Manresa 16 [1944] 320-332).

J. A.

* G. R. de Yurre, *La teoría de la maternidad divina formalmente santificante, en Ripalda y Scheeben* (EstMar 3 [1944] 255-286).

La teoría de la maternidad divina de la Virgen formalmente santificante, ha sido propuesta por Ripalda y por Scheeben; pero de manera distinta. Ambos defienden que la maternidad divina es una participación eminente de la divinidad y produce los efectos de la gracia habitual de un modo más pleno que ésta. Ambos exigen sin embargo la existencia de la gracia habitual para infundirse en el alma las virtudes, para elevar intrínsecamente los actos y para que se dé una capacidad de la visión beatífica. Ambos se basan en la idea de que la unión con Dios por medio de la maternidad es más perfecta que la unión por medio de la gracia. Pero se diferencian en el camino por donde llegan a establecer su tesis.

Ripalda insiste en la idea de maternidad divina, tal como está en la tradición, dejando de lado la asociación de María a la obra redentora de Cristo. De esa idea sube a estudiar el paralelismo entre la naturaleza de la gracia y la maternidad divina. Para él, la esencia de la gracia está en ser raíz de la actividad sobrenatural y de las virtudes: es, pues, una participación de la naturaleza divina, en cuanto ésta es la raíz de la santidad moral. Entre la gracia y el pecado mortal hay oposición, no física, sino moral; pero tampoco extrínseca, sino intrínseca. Con ella se da un derecho a la gloria, aunque ella sola no da este derecho con título de justicia estricta, ni a título de exigencia física natural, sino sólo a título de connaturalidad, haciendo al hombre hábil y digno de la gloria. Ahora bien, todas estas cosas las proporciona la maternidad divina al alma de María. Ella es una participación de la divinidad, no transitoria sino permanente, raíz de una continua actividad sobrenatural, que por lo mismo exige aquellos principios sobrenaturales, permanentes y necesarios para el desempeño de esa actividad. Entre ella y el pecado existe una oposición no física, sino moral; pero sin duda superior a la que existe entre la gracia y el pecado. Ella por fin da derecho a la gloria, también de un modo más perfecto: en cuanto que implica una mayor unión y participación de la naturaleza divina. Esta concepción la prueba abundantemente Ripalda con argumentos de todas clases, y

llega a constituir en la maternidad formalmente santificante el principio fundamental de la Mariología.

Scheeben empieza por elaborar un concepto nuevo de la maternidad divina, sirviéndose de la doctrina de la Escritura y de la Tradición en que se nos presenta a María como Madre y Nueva Eva, o cooperadora de Cristo Redentor. Es lo que él llama "die brautliche Gottes Mutterschaft". Estudia después el paralelismo que existe entre la unión hipostática y la maternidad divina. En ambas ve una manera de unión matrimonial: unión perfecta entre la naturaleza humana y el Verbo, y unión analógica entre el Verbo y María. Ahora bien, como la gracia de unión eleva la humanidad de Cristo al orden divino, porque forma con el Verbo una sola persona esencialmente divina, así también la gracia de la maternidad eleva la persona de María a un orden sobrenatural. Y como la gracia de unión santifica por sí misma la humanidad de Cristo, así la gracia de la Maternidad hace a María formalmente santa y agradable a Dios. Esta "Gottesbrautliche Mutterschaft" es por último el principio primero y fundamental de toda la Mariología.

Como se ve, la maternidad divina santifica formalmente, en Ripalda porque equivale a la gracia santificante; en Scheeben, porque equivale a la gracia de unión. Pero la concepción de Ripalda adolece de un concepto de gracia santificante que no admiten generalmente los teólogos. Y también en Scheeben quisiéramos más precisión y mayor fundamentación en su concepción de la maternidad divina. Aunque no es del todo exacto que la tradición llame a María Esposa más bien del Espíritu Santo que del Verbo.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. URRIZA S. I., *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de oro, 1509-1621* (C. S. I. C.—Inst. Jerónimo Zurita). Madrid, 1942. En 8.°, 544 p.

L. ALONSO MUÑOYERRO, *La Facultad de Medicina en la Universidad de Alcalá de Henares* (C. S. I.—Inst. Jerónimo de Zurita). Madrid, 1946. En 8.°, 313 p.

Dos obras para ilustrar la historia de la Universidad de Alcalá en dos de sus Facultades. Ambas escritas con todo cuidado y con una riqueza de datos y sugerencias, que rebasan con mucho los límites de la Filosofía o de la Medicina. Los diversos estatutos, los libros y bibliotecas, las costum-

bres de profesores y estudiantes, los horarios y las matrículas, todo contribuye a que no sólo esas Facultades, sino en general la vida entera de la célebre Universidad cisneriana quede puesta en nueva y amable luz. Pero sobre todo hay muchos nombres de profesores y escritores, cuyo conocimiento es utilísimo para los teólogos, principalmente en aquellos días en que las Artes y la Teología estaban tan felizmente unidas.

J. A.

LOTHAR THOMAS, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch. I. Die Geschichte der Philosophie in Portugal von Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts, ausschliesslich der Regeneration der Scholastik*. Lisboa, 1944. En 8.°, 305 p.

Algo más que una tentativa supone la obra que ha emprendido el autor, y de la que nos da el primer tomo. Obra seria y, aunque no perfecta, pero sí base buena para cosas mayores.

Este primer tomo está consagrado a la filosofía portuguesa desde los principios de la nacionalidad hasta fines del siglo XVI, pero dejando para el segundo la restauración de la Escolástica en ese siglo con la magnífica floración de la Escuela de Coimbra. Figuras preeminentes en este período son Pedro Hispano, Francisco Sánchez y Gómez Pereira. Es muy de estimar el aprecio que muestra el autor tener de la Escolástica, aprecio que evidentemente culminará en el tomo segundo, en el que además aparecerá puesta en claro la solución que adopta el autor frente al discutido problema de la realidad de una filosofía portuguesa; aunque sobre esta solución ya hay en la obra muchas indicaciones.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* A. GÁMIR SANDOVAL, *Papeletas para la historia de la Inquisición granadina* (BolUnivGran 6 [1944] 137-145).

Todo estudio metódico sobre la Inquisición es siempre muy bien venido, dado el interés del asunto y lo deficientemente enfocado que ha sido. El Dr. Gámir nos da unos apuntes sueltos sobre datos y fechas referentes a la Inquisición en Granada. Lista de los autos de fe celebrados desde 1549 a 1778, con anotación cuidadosa de la fuente correspondiente; censuras de libros desde 1651 a 1768, provenientes casi todas de la Biblioteca de la Universidad (Miscelánea 4—H/18); lista de personajes, no reos, que se mencionan en documentos relacionados con la Inquisición de Granada,

cuestiones de índole protocolaria, pleitos y competencias. De gran interés sería para nuestra historia eclesiástica, el que el Sr. Gámir prosiguiese estos estudios como indica que desea hacerlo.

J. A.

## 2.—Obras diversas

J. M. Ramírez O. P., *De hominis beatitudine tractatus theologicus.* (C. S. I. C.—Inst. Francisco Suárez). T. I., *De hominis beatitudine in communi.* Matriti, 1942, XX + 435 p.—T. II, *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae.* Matriti, 1943, X + 347 p.

Con grandes alientos empieza el P. Ramírez un gran comentario a la segunda parte de la Suma, en esta obra que comentá las cinco primeras cuestiones. Un gran comentario, cuyas características nos las señala él mismo así: ante todo, las preferencias se las va a llevar la especulación teológica, como se las lleva en el texto de Santo Tomás que se comenta; en el segundo lugar, para ilustrar el texto se reúnen diligentemente los lugares más o menos paralelos, con los que resulte el Doctor Angélico explicado por sí mismo; finalmente para con los anteriores comentadores se empleará una norma de reverencia y de libertad a la vez. El presente comentario tendrá también cuenta con los instrumentos necesarios para la ciencia teológica, entre los que se cuentan tradicionalmente la sana filosofía y aun la forma sencilla y el método silogístico, tan recomendados por la Iglesia, siquiera no sean agradables a ciertos paladares modernos.

El primer tomo se abre con tres prolegómenos introductorios. El primero es una introducción general a la teología moral; el segundo, una introducción especial al tratado de la bienaventuranza; el tercero, una completa bibliografía filosófica, patrística y teológica sobre este último tratado.

En lo restante del primer tomo se comenta la cuestión primera de la segunda parte de la Suma, es decir *De ultimo fine hominis in communi.*

El segundo tomo contiene el comentario a la cuestión segunda, es decir *in quibus hominis beatitudo consistit.*

Vários índices enriquecen la obra, aunque echamos de menos un índice alfabético de materias que sería muy útil.

La amplitud del presente comentario es grandemente de agradecer, sobre todo en estos tiempos de tan marcada preferencia por los manuales fáciles y ligeros. Sin embargo, una mayor densidad en la manera de exposición no sabemos si sería ventajosa. Por lo demás, un equilibrio general en las partes del comentario se impone. ¿Pueden darse ocho páginas a la existencia de un fin sobrenatural, cuando se consagra un tomo entero a aquellas cosas en las que no consiste el fin humano?

Los elementos positivos no se descuidan en ningún modo en esta obra. Pero tal vez una mayor precisión en ellos la situaría dentro de la evolución de la ciencia teológica, sin que por ello perdiera, como no debe perder, nada de su solidez especulativa. Cierto que las dos primeras cuestiones que hasta ahora se han comentado no son las que más se prestan por su materia a esta observación. Pero tenemos ya indicios de que se descuidan las calificaciones teológicas de las tesis y, en general, el papel verdadero del magisterio eclesiástico en teología. ¿Puede éste agruparse sin más junto a la Sagrada Escritura bajo el rótulo único de "auctoritas divina"? La ciencia sagrada en nuestro tiempo ha hecho sus progresos, que no debemos desconocer, sino desarrollar armónicamente en la línea segura de la mejor Escolástica.

J. A. de Aldama S. I.

R. Guardini. *La esencia del Cristianismo*. Versión del alemán por F. González Vicen. Madrid. Ediciones Nueva Epoca. 1945. En 8.°, 86 p.

Problema apasionante para muchos pensadores el de la esencia del Cristianismo, que con este mismo título hizo célebre Harnack. El autor busca la solución a través de los relatos de la vida de Cristo, en Cristo mismo, enviado del Padre para trasmitirnos la nueva religión. Pero Cristo no es un enviado cualquiera, un predicador cualquiera: es además el contenido de la religión que predica, religión que tiende a El como a su término intrínseco y natural. Término que culmina en la perfecta abnegación que Cristo exige a los hombres de todo y de todos. Porque El mismo es el único Mediador entre el hombre y Dios. El es revelación del Padre: no con meras palabras, sino con todo su ser. Finalmente El es Dios y es perfectamente consciente de esa divinidad, como lo prueba su sentencia final como Juez

de vivos y muertos. De ahí la conclusión final: no hay ninguna determinación abstracta de la esencia del cristianismo. "No hay ninguna doctrina, ninguna estructura fundamental de valores éticos, ninguna actitud religiosa ni ningún orden vital que pueda separarse de la persona de Cristo y del que, después, pueda decirse cristiano. Lo cristiano es El mismo, lo que a través de El llega al hombre y la revelación que a través de El puede mantener el hombre con Dios... La persona de Jesucristo, en su unicidad histórica y en su gloria eterna es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano" (p. 77).

El libro es notablemente sugerente y de muy denso contenido; lleno de finos análisis y valiente en las deducciones. No tiene sin embargo aquella diafanidad que sería de desear en la modelación precisa de conceptos difíciles. Véase un ejemplo: "Fe no significa algo psicológico, ni una simple forma de conciencia, sino un estar-referido y estar-vinculado de naturaleza real. Creer, ser renovado y sellado por el bautismo, significa un proceso por el cual el hombre entra en la inexistencia alternativa pneumática con el Redentor eterno-real; un proceso por el cual recibe la figura, la acción, la pasión, la muerte y la resurrección del Redentor como forma y contenido de una nueva existencia" (p. 54). Algo semejante se podría decir del concepto de revelación. Cierto que el Cristianismo toma su punto de apoyo en la existencia concreta de Cristo. Pero no vayamos tan lejos, llevados de un falso antiintelectualismo, que proscribamos en el auténtico Cristianismo toda idea universal y toda fórmula dogmática. Sería la negación de lo que en la religión predicada por Jesucristo es objeto de fe, que no es sólo su Persona, sino también su doctrina y su mensaje.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. MADOZ, S. I, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera* (Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles, vol. II. C. S. I. C.—Inst. "Francisco Suárez"). Madrid, 1943. En 8.°, 194 p.

El presente volumen contiene un estudio y edición crítica de la *Vida* de S. Ildefonso y de la traducción del tratado *de perpetua virginitate sanctae Mariae* contra tres infideles, por Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera.

Ambas obras inéditas, la primera elaborada hacia el 1444, merecían sin duda la publicidad, ya por lo que toca a la figura excelsa del Metropolitano

de Toledo, iniciador de la literatura mariana en España, ya por lo referente al traductor, cima personalísima e inconfundible en la tradición de nuestras letras.

En la introducción presenta el editor los datos más indispensables, primero sobre Ildefonso de Toledo y su obra *de virginitate beatae Mariae*, y después acerca de los estudios patrísticos del Arcipreste, así como también del estilo y características de su actividad literaria.

Para la edición de ambos escritos el P. Madoz utiliza, respecto de la vida, exclusivamente, y en lo que atañe al tratado, principalmente, el Códice n.º 11 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo en Santander; preferencia explicable, por superar este manuscrito a los otros dos examinados por el editor: el b. III, 1 entre los castellanos del Escorial y el 1178 de la Nacional Matritense.

Avaloran la interesante edición tres índices: uno filológico, otro bibliográfico y el tercero, general de materias.

A quien conoce la técnica crítica y exactitud científica con que procede el P. Madoz en sus estudios, no será menester informarle sobre el valor del presente trabajo: baste indicar que, aun reducido a los límites de breve comentario y edición, no desdice en nada de los anteriores, que tantos elogios han merecido de los críticos y de los entendidos en el campo de la Patrología.

A. Segovia S. I.

Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*. Edición, prólogo y notas del P. M. Alonso S. I. (C. S. I. C.—Inst. Arias Montano). Madrid, 1943, 386 p.

Tomándola del ms. 442 de la Biblioteca Nacional y del ms. 1642 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, nos da el P. Alonso la edición de la gran obra escrita por el célebre Arzobispo de Burgos, Alonso de Cartagena, en favor de los judíos conversos. Esta obra, cuyo interés histórico se ha subrayado otras veces, tiene también un interés teológico por los problemas en ella tratados y por su orientación apologética, notable en aquellas fechas. El P. Alonso, que ha hecho preceder la edición de una introducción histórica, le ha añadido también acertadamente otros documentos de valor para ilustrar la controversia judía en España a mediados del s. XV. Estos documentos son: una respuesta de D. Lope Barrientos, Obispo de Cuenca; una Instrucción para el mismo D. Lope, a favor de los judíos;

la sentencia dada en Toledo el año 1449 contra los conversos; y el Breve Pontificio resolviendo la controversia.

S. MORILLO S. I.

J. GONZÁLEZ, *El Maestro Juan de Segovia y su Biblioteca.* (C. S. I. C.—Inst. "Nicolás Antonio"). Madrid, 1944. 26 p.

Es un recorrido rápido de su vida, sobre todo en aquellos días de Basilea, tan activos para él, hasta su retiro de Aiton donde murió poco después de terminada la edición trilingüe del Corán. Hombre de estudio, logró formar una buena biblioteca privada, según aparece por el catálogo de sus libros, cuya escritura de donación a la Universidad de Salamanca se publica aquí según el ms. 211 de la Biblioteca de dicha Universidad.

S. M.

FR. J. TEIXIDOR, *San Vicente Ferrer Promotor y Causa Principal del Antiguo Estudio General de Valencia.* Introducción y notas por F. SUÁREZ VERDEGUER. (C. S. I. C.—Escuela de Estudios Medievales). Madrid, 1945. XLIX + 70 p.

La publicación del presente libro tiene como objeto llamar la atención de los estudiosos sobre el dominico valenciano Fr. José Teixidor, presentando estas "apuntaciones" escritas hacia 1758, que revelan un historiador crítico, sobrio y profundo. Los tres primeros párrafos son los que responden directamente al título del trabajo Del seis al nueve, sin rodeos ni amplificaciones innecesarias. Teixidor examina y refuta los argumentos con que Félix Matheo sostiene en el Crédito de la Verdad (1758) la importante influencia de Fr. Francisco Eximenis en los "Estudios Valencianos". Se termina con el párrafo 10 sobre la fundación de la Universidad y su pretendido escotismo. La Introducción de Suárez Verdeguer enjuicia acertadamente al dominico y expone los verdaderos principios de la Universidad, rectificando algunas afirmaciones de Teixidor.

J. A.

Fr. E. Bettoni *O. F. M., Vent'anni di studi scotisti (1920-1940)*. Saggio bibliográfico (Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica). Milán, 1943. En 8.°, IV + 106 p.

Preciosa reseña bibliográfica de obras y artículos dedicados a estudiar la vida y el pensamiento del Doctor Sutil, en un tiempo en que su figura vuelve a interesar a los estudiosos. El método seguido en la clasificación es el lógico, con las siguientes secciones: estudios que se refieren a la vida de Escoto; estudios sobre la autenticidad de sus obras; estudios sobre su pensamiento filosófico; estudios sobre su teología. Unas consideraciones finales abordan el problema de la valoración de esta corriente de simpatía que despierta en nuestro tiempo la figura amable del ilustre franciscano. Creemos desde luego que todos esos estudios tienen un valor innegable, no sólo para la historia de las ideas, especialmente para la historia de la Escolástica (y aun queremos añadir, para la historia de la Escolástica posterior), sino para las mismas soluciones de los problemas filosóficos y teológicos, antiguos y modernos.

Con gusto hubiéramos visto en el libro un índice onomástico final, que le hubiera hecho más fácilmente utilizable.

J. A. de Aldama S. I.

Fr. E. Bettoni, O. F. M., *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Ser. I, vol. 27). Milán, 1943. En 8.°, VIII + 122 p.

El interesante estudio quiere encuadrar el argumento escotista para probar la existencia de Dios en el marco de su pensamiento metafísico y gnoseológico integral. Escoto, aunque algunos han pensado lo contrario, no rechaza como inválido el argumento del movimiento; aunque es cierto que lo tiene por inferior a otros argumentos metafísicos y por insuficiente para darnos una verdadera idea de Dios. En cuanto al argumento anselmiano y a su interpretación escotista, Escoto no ve en él ni una intuición inmediata de Dios, ni una demostración "a simultáneo", sino una demostración "a priori", en la que se arguye de la posibilidad a la existencia. Esta ilación en el orden puramente hipotético es evidente para Escoto. Otra cosa es si la posibilidad misma se puede demostrar sólidamente "a priori", cosa que no le parece más que probable. Por eso el Doctor Sutil ha pretendido demostrarla "a posteriori". Con eso tenemos una interpretación del todo nueva del argumento anselmiano. Por lo demás, Escoto admite la legitimidad

de dos procesos diversos para llegar a Dios; uno, que tiene como punto de partida un hecho real; otro, que comienza en la posibilidad. El primero presenta un desarrollo sustancialmente idéntico a las vías de Santo Tomás. El segundo, que es el que prefiere el Doctor Sutil, lleva una marca característica y original en la historia de la filosofía. Consta este último de dos partes distintas: de la posibilidad de Dios que demuestra su existencia. Mérito especialísimo de este libro es haber puesto en plena luz estos procedimientos escotistas.

J. A. DE ALDAMA S. I.

PEDRO HISPANO, *Obras Filosóficas. II. Comentario al "De Anima" de Aristóteles*. Edición, introducción y notas por el P. M. ALONSO S. I. (C. S. I. C.—Inst. "Luis Vives". Ser. A, n. 3). Madrid, 1944. En 8.°, 784 p.

El P. Alonso prosigue dándonos la edición de las obras de Pedro Hispano. En el presente volmen no sofrece el comentario al libro "De Anima". El texto está tomado del manuscrito 726 de la Universidad de Cracovia, que está incompleto, aunque no se puede afirmar que la obra hubiera quedado alguna vez completada por su autor. La edición sigue un criterio moderado en la fidelidad de transcripción del manuscrito. La importancia de Pedro Hispano para la historia genética de muchas cuestiones medievales, hace que sean muy bien venidos estos trabajos del P. Alonso.

J. A.

F. FUENTES, Pbro., *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela* (Diputación Foral de Navarra. Institución "Príncipe de Viana"). Tudela, 1944. En 8.°, 464 p. + 22 sin numerar.

Para la historia eclesiástica de Navarra es el presente libro una contribución estimable. A través de los documentos preciosos, algunos de los cuales se remontan al s. XI, nos llegan referencias exactas de multitud de detalles que constituyen la trama diaria de la vida y que al cabo de los siglos adquieren verdadera perspectiva histórica. Un prólogo del Sr. Galindo nos descubre el interés particular de algunos de esos documentos, al mismo tiempo que señala pequeñas deficiencias.

J. A.

J. M.ª Millás Vallicrosa, *Selomó ibn Gabirol como Poeta y Filósofo.* (C. S. I. C.—Inst. Arias Montano). Madrid, 1945. 201 p.

Es éste el volumen primero de la Biblioteca Hebraico-española. En cinco capítulos de denso contenido se exponen los escasos datos de la vida de Gabirol, el ambiente y la actividad literaria de la corte de Zaragoza, y se estudian y traducen sus obras que suplen para conocer el alma de Avicebrón. Son objeto de más detenido estudio, La Fuente de la Vida (c. III) y la Corona Real (c. V). Resulta de especial encanto su poesía sagrada (c. IV) que, en frase de Millás, es expresión genuina y completa de su personalidad.

S. M.

F. Kieffer, S. M., *Educación y Equilibrio.* Traducida del francés por D. Reca, de la misma Congregación. Madrid, 1945. 238 p.

Ha volcado el P. Kieffer en esta obra lo mejor de sus experiencias como educador, ordenadas y sólidamente fundamentadas en sus muchos conocimientos pedagógicos que sin alardes de erudición van apareciendo sobria y acertadamente en el transcurso de la obra. En ella casi todas las enseñanzas y direcciones van ilustradas con ejemplos prácticos, que cualquier educador por poco tiempo que se haya dedicado a esa labor, podrá reconocer como sucedidos entre sus alumnos. Tócanse todos los temas, aun los más delicados—"Iniciación sexual ¿sí o nó?" pág. 161—con verdadero acierto y discreción. Creemos en fin que los padres de familias y aquéllos que se dedican a la educación de la juventud encontrarán en este libro enseñanzas preciosas y utilísimas.

S. M.

F. Kieffer, S. M., *La autoridad en la familia y en la Escuela.* Trad. de L. Reca, Marianista. Madrid, 1945. 293 p.

La Biblioteca de Filosofía y Pedagogía ha tenido un gran acierto al querer traducir esta obra magistral del eximio educador Marianista. El problema de la verdadera autoridad y de su ejercicio ponderado es el gran problema de toda educación eficaz. El P. Kieffer, educador por vocación y por experiencia, lo aborda en toda su complejidad y lo resuelve con los tesoros que esa experiencia y esa vocación superior ha acumulado en su alma.

S. M.

J. ZARAGÜETA, I. GONZÁLEZ, S. MINGUIJÓN, J. CORTS GRAU, *Balmes filósofo, social, apologista y político.* (C. S. I. C.—Inst. Balmes). Madrid, 1945. 484 p.

Estas cuatro conferencias tenidas en la sede del Instituto Balmes de Sociología ponen de relieve las cuatro direcciones fundamentales del pensamiento de Balmes, rebasando los límites de la vulgarización, y desarrollándose en un terreno de estudio serio sobre este gran valor español.

Como Filósofo, Balmes ansioso de saber, y desilusionado por el caos filosófico de los pensadores, se decide a examinar inexorablemente todas las verdades filosóficas, sin renunciar por ello a las convicciones del buen sentido. Basado en éste comienza su examen de los actos especulativos, cuestiones de existencia (saber puro), y de los actos prácticos de nuestro entendimiento que tan ligados van a los especulativos, estableciendo las normas rectas para el Criterio. Entra de frente en seguida a resolver los tres grandes problemas filosóficos: el ideológico, el ontológico y el criteriológico. Terminado su estudio de la filosofía, Balmes se siente francamente desilusionado, desilusión que le hace no desconfiar de la razón, sino de la razón que piensa arbitrariamente fuera del amparo de la religión.

Como Sociólogo, Balmes enunció los principios claves para solucionar las cuestiones sociales que ya entonces comenzaban a apuntar. Anunció sus gravísimas consecuencias, señaló sus causas y estudió sus remedios, rechazando los que proponían las escuelas sociales de su tiempo.

Como Apologista, se estudia a Balmes ampliamente en la crítica y refutación que hace de los sitemas filosóficos desviados de la verdad, el evolucionismo, condillacismo, kantismo, estableciendo la objetividad de nuestras ideas y la existencia del Ser necesario, lazo de unión de todos los seres y fundamento de la posibilidad. Síguense las relaciones entre la fe y la razón, con los motivos de credibilidad y los caminos para llegar a Dios. La profunda mirada y comprensión que del hombre tiene el Cristianismo lo hace único refugio de la inteligencia y remedio necesario de la sociedad. El Protestantismo por el contrario es disolvente por su principio fundamental del examen privado en materias de fe. La consecuencia de este estudio es que la Apologética de Balmes es una Apologética acomodada a su tiempo, pero que lo ha desbordado para ser perenne.

Finalmente el Sr. Corts expone en un breve cuadro la época y la España en que vivió Balmes, cuando lo único estable era la inestabilidad. Ante lo desesperado de la situación reacciona con un optimismo cristiano, y continúa su vida de estudio y trabajo sin caer en el error de lanzarse a la lu-

cha política, dando con esto un gran ejemplo a la juventud de nuestros días. Es político porque es filósofo, y en las profundas soluciones de la filosofía encuentra la respuesta para los conflictos políticos, como en particular se hace ver respecto a la monarquía y democracia.

S. MORILLO S. I.

A. OSSORIO, S. I., *Vida y hazañas de don Fernando Alvarez de Toledo, Duque de Alba*. Traducción de J. LÓPEZ DE TORO. Edición y prólogo del DUQUE DE ALBA, Director de la Real Academia de la Historia. Madrid, Blass, S. A. Tipográfica, 1945, 4.° 552 p.

El Gran Duque de Alba, tan prominente en la Historia militar, europea y católica, carece aún de una Biografía moderna semejante, siquiera, a la de Van der Essen de Alejandro Farnesio. Aunque para ella no faltan materiales en los Archivos y en colecciones documentales como las de Gachard, es de celebrar y loar que el actual poseedor de ese gran título siga las huellas de su Madre, la culta Condesa de Siruela y Duquesa de Alba, al cimentar históricamente esta y otras glorias legítimas de su Casa. Esto hace, en no escasa medida, al par que suple lo que falta, la obra ahora traducida al castellano del P. Ossorio, buen latinista según Nicolás Antonio, y emparentado de cerca con los Alba.

Dentro del tipo clásico y didáctico llamado también "pragmático", no carece su Vida del Gran Duque de ponderación y sentido crítico, ni de bellezas y elegancias literarias. En parte se basa, indudablemente, en tradiciones orales familiares, y en escritos o de su mismo biografiado, o de personas que le eran muy allegadas; pero sólo un estudio detenido del libro y de sus fuentes permitiría discernir sus elementos históricos de los meramente retóricos en que abunda. Ya en el Prólogo confiesa el autor su intención apologética. Esta y su natural entusiasmo por el Duque D. Fernando le convierten con frecuencia incluso en panegirista. Hijo el P. Ossorio de su tiempo, es artificioso e hinchado, aprovecha su erudición humanística, acoge con credulidad lo maravilloso, discursea y moraliza con frecuencia. De la intimidad personal, de lo doméstico y puramente humano de su héroe, de su religiosidad misma, apenas recoge nada. Su obra es la Vida pública del Duque y principalísimamente la militar. Su empaque, su gravedad, su distinción noble, sus apotegmas, encajan bien con la figura magnánima y altiva, valerosa y severa del Gran Duque que besó los

pies del Pontífice después de vencerlo, y con los cañones cogidos a los herejes se mandó erigir una estatua. Cierto, es prolijo y denso en demasía, a veces vago y plúmbeo, y otras inverosímil en frases demasiado audaces y desconsideradas que pone en boca del Gran Duque (p. p. 75, 102). No oculta sus defectos y flaquezas; pero, para ensalzarlo, al uso de sus patrones histórico-literarios, rebaja y denigra a otros, incluso a Felipe II, por quien muestra escasa simpatía. Y, con todo, su retrato o bosquejo biográfico, aparte trozos magistrales como la descripción de los comienzos de la batalla de Mühlberg, tiene el mérito de aproximarse bastante al juicio que del Gran Duque de Alba forma la crítica desapasionada moderna, incluso la no española.

El benemérito traductor merece plácemes por haber dado en gran parte sabor de época a la obra y haber sabido conservar no pocas de sus galas literarias latinas, bien que, a través de su larga y dura tarea, haya a veces resultado algo descuidado el castellano, o demasiado moderno el vocablo. Menos explicable, y más disonante, resulta el repetido uso de neologismos al traducir los nombres de dignidades tan conocidas como Inquisidor mayor, Adelantado, Comendador y Mayordomo mayor, y otras.

No es el autor en sus criterios morales siempre del todo seguro. (p. p. 97, 170, 197, 198 &). Tiene ribetes y dejos de algún mundanismo y aseglaramiento, en sus ideas sobre el honor, el bien parecer y la gloria terrena, o en su indulgencia demasiada con reprobables amoríos (p. p. 15, 141, 380, 468, 469...); y también en el tono lisonjero y algo jactancioso y presuntuoso de su Dedicatoria. Aun se muestra un tanto demoledor y acerbo, o apasionado, en críticas más o menos veladas del Gobierno de su época; y, al parecer más bien frío en la religiosidad y la piedad. Su elevado nacimiento, sus prejuicios, su carácter, su largo roce y compenetración con los clásicos antiguos, y otras ignoradas circunstancias de las que acaso haya rastros en los Archivos de su Orden, deben hacernos con él justa y piadosamente comprensivos y excusarlo, máxime salvando sus intenciones, cuanto se pueda. Pero esos mismos rasgos personales del P. Antonio Ossorio sembrados por su obra, que tardó en publicarse 14 años, parecen explicar bastantemente que su figura de humanista y escritor discreto haya quedado en la penumbra dentro de los anales de la Compañía de Jesús, que sólo suelen ocuparse con detenimiento de los hombres insignes, especialmente en la virtud.

E. DE VARGAS-ZÚÑIGA S. I.

H. Angles, Pbro., *La música en la Corte de Carlos V*. (C. S. I. C.—Inst. Esp. de Musicología). Barcelona, 1944. 205 + 217 p.

El docto investigador de nuestro pasado musical, tan conocido por sus trabajos en esta materia, nos da en este magnífico volumen la edición de 138 piezas musicales, procedentes de la Corte de Carlos V, a la que precede una razonada historia de la música en ese tiempo. Las piezas editadas se toman de una obra de Luis Venegas de Henestrosa, publicada en Alcalá, en 1557 y que se conserva entre los Raros de la Biblioteca Nacional de Madrid.

B. A.

# SIGLAS DE LAS REVISTAS

| | |
|---|---|
| AnalUnivMurc | =Anales de la Universidad de Murcia. |
| BolUnivGran | =Boletín de la Universidad de Granada. |
| BullLittEccl | =Bulletin de Littérature Ecclesiastique. |
| EstBibl | =Estudios Bíblicos. |
| EstEcl | =Estudios Eclesiásticos. |
| EstMar | =Estudios Marianos. |
| RevEspTeol | =Revista Española de Teología. |
| RevEspir | =Revista de Espiritualidad. |

# INDICE DE PERSONAS


Abad C., 241
Acosta J. de, 254
Adriano VI, 137, 144, 151, 153, 163, 165, 180, 185, 190, 195, 217, 230, 237
Agustín San, 10, 28, 33, 134, 135, 138, 140, 155, 157, 166, 179, 181, 183, 188, 190, 196, 199, 228, 229, 230
Alapide C., 47, 48
Alba Duque de, 272
Alberto de la Virgen del Carmen, 257
Alberto Magno San, 139, 155, 190, 198, 218, 230, 234
Aldama J. A. de, 45, 85, 92, 125, 157
Alegambe F. de, 130
Almain S., 17, 140, 157, 163, 206, 230
Alonso M., 266, 269
Alonso de Cartagena, 266
Alonso Muñoyerro L., 261
Alonso Rodríguez San, 257
Altaner B., 140, 189
Altisiodorense G., 12, 156, 179
Alvarez D., 41
Alvarez Guerrero A., 247
Alvarez de Toledo F., 272
Ambrosio San, 138, 157, 199, 218
Ambrosiaster 138, 155, 189
Ana de San Bartolomé, 252
Angelus, 194
Angesto J. (Hangest), 207, 217
Angles H., 274
Angles J., 30
Anselmo San, 11, 12
Antonino San, 136, 138, 151, 152 156, 163, 172, 174, 182, 198 200, 206, 230, 234
Aquario M., 31
Araujo F. de, 42
Arboreo J., 196
Arcipreste de Talavera, 265
Argentina T. de, 140
Aristóteles, 89, 133, 135, 138, 147 148, 149, 150, 152, 155, 189 200, 201, 202, 205, 206, 235 269
Armijos J., 244
Arriaga R., 50, 51, 55, 74
Audet N., 244
Azor J., 46
Azpilcueta M. de, 164, 165, 202 218, 237

Bacón J., 136
Bacquer A., 130
Baglioni L., 41
Balaini J., 30
Baldo B., 194
Báñez D., 27, 255

Bardenhewer O., 140, 189
Basilio San, 137, 138, 189
Bassolis J. de, 14, 140
Bautista de Salis F., 164
Bayo M., 10, 31, 33, 34, 35, 37 47, 51, 52
Becano M., 46, 68, 74
Belarmino R. San, 33, 43, 48, 55 63, 136, 139, 145, 150
Beltrán de Heredia V., 19, 25, 27 28, 255
Beraza B., 10, 11, 13
Bernardo San, 146, 189
Bettoni E., 268
Biel G., 16, 136, 140, 151, 163. 190, 202, 207, 230
Billot L., 13, 53, 119
Billuart C. R., 75
Blázquez J., 250
Bonacina M., 75
Bonjoannes B., 31
Buenaventura San, 31 ,136. 151 155, 156, 163, 174, 180, 190 198, 200, 206, 218, 229, 230 234
Buridano J., 135

Cano M., 59, 60, 61, 65, 115, 116. 117
Capelle W., 235
Capponi S., 41
Capréolo J., 115, 116, 117, 136 143
Carlos V, 274
Cartujano D., 151, 155, 156
Casiano J., 166
Casimiro de Brindis, 37
Castro A. de, 132, 133, 180, 185 194, 198, 200, 206, 217, 223 230
Castro J. de, 243
Castro-Palao F. 75
Catarino A., 22, 25, 26, 30, 35 42, 43, 44, 47, 49, 51, 52, 55
Cavello H., 36
Cayetano T. de V., 17, 115, 117 136, 139, 142, 143, 148, 149 150, 153, 156, 161, 163, 164 166, 172, 176, 190, 191, 192 194, 196, 198, 200, 202, 205 206, 214, 218, 221, 222, 230 233, 236
Cerda G. de la, 30
Cereceda F., 247
Cetina D. de, 240
Cirilo A. San, 189
Clavasino A., 163
Coll N., 257
Córdoba A., 30, 132, 137, 151 157, 161, 162, 165, 172, 174 176, 183, 185, 186, 192, 194, 195, 196, 201, 204, 206, 218, 221, 222, 229, 230, 232, 233
Corts Grau J., 271
Covarrubias D., 157, 191, 193, 194, 202, 204, 205, 217, 223, 230
Cramer J. A., 189
Cranston D., 140
Cuervo M., 85, 92
Cunero Petri, 32, 33
Curiel J. A., 40, 48, 50
Chaves D. de, 27

Dalmau J. M., 10, 13
De Coninck G., 77

Deza D. de, 18
Domingo de Santa Teresa, 39
Driedo J., 22, 190, 191, 194
Durando 14, 16, 19, 22, 25, 34, 52, 55, 58, 105, 106, 136, 155, 156, 190, 202, 207, 219
Duval A., 37

Egidio Romano, 136, 142, 151, 229, 230, 232, 233, 234
Ehrle F. Card., 19, 27
Elmenhorst, 140
Elorduy E., 258
Enrique de Gante, 139, 165, 174, 198, 200
Escoto J. Duns, 14, 18, 105, 106, 111, 112, 113, 115, 139, 268
Esparza M., 74
Espenberger J. N., 10, 11
Estio G., 41
Euquerio San, 200

Felipe II, 247
Ferrariense (F. de Silvestre), 18, 76
Feuardencio F., 200
Fidel de Ros, 239
Francisco de Borja San, 240
Frassen C., 112
Fuentes F., 269
Fumi B., 163, 164

Gámir Sandoval A., 262
García Guerrero F., 246
Gaudel A., 10
Gavazzi M., 30
Gersón J., 163, 165, 180, 190, 202, 206, 229
Gil de la Presentación, 41, 48
González I., 271
González J., 276
González Vicen, 264
Grabmann M., 130
Graciano, 138, 175
Granados S., 47, 48
Gregorio San, 166, 182, 188, 231, 232
Gregorio XIII, 31
Gorge M. M., 24
Grimmani M., 22
Guardini R., 264
Guillermo Parisiense, 180
Guilliaudo C., 22

Halés A. de, 131, 136, 151, 155, 156, 157, 163, 172, 173, 180, 190, 198, 200, 218, 230, 232, 234
Haunold C., 74
Henríquez E., 60, 62, 63, 64, 65 66, 67, 69, 70, 71, 74, 77
Herrera F. de, 36
Holcot R., 16
Hugo de San Víctor, 11, 155
Hunger A., 30
Hurtado G., 46
Hurter H., 31, 130

Ignacio de Loyola San, 141
Ildefonso San, 265
Ireneo San, 200
Isidoro San, 189, 190, 231, 232

Jansen F. X., 35
Jerónimo San, 166, 182, 188, 200, 214, 218

Jiménez Duque B., 252
Juan Crisóstomo San, 183, 188, 189, 196, 200
Juan Damasceno San, 182, 190, 198, 200, 218
Juan de la Cruz San, 252, 253
Juan de Jesús M.ª Aravalles, 257
Juan de Santo Tomás, 74
Juan de Segovia, 267

Kieffer F., 270
Koch W., 25, 32
Koellin C., 18, 135, 143, 150, 156, 166, 172, 180, 190, 194, 230
Kors J. B., 10, 13

Lang A., 117
Laredo B. de, 239
Larrañaga V., 240, 241
Le Bachelet J. M., 32
Lefébre D'Etaples, 22
Lennerz E., 34
Lercher L., 10, 11, 13
Lombardo P., 12
Lopetegui L., 240, 254
López de Toro J., 272
Lorca P. de, 40, 54
Lothar Thomas, 262
Lottin O., 10, 12, 13
Lucinio del Santísimo Sacramento, 252
Lugo J. de, 49, 55, 67, 69, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82
Luis de León, 251
Lull R., 253
Lycheto F., 112
Lyra N. de, 197

Madoz J., 265
Magistris Martín de, 233
Mancio de Corpore Christi, 65
Maran P., 189
Mariana J. de, 34
Marsilio de Inghen, 136, 207
Martín R. M., 10
Martínez G., 42, 55
Martínez de Ripalda J., 47, 48 260
Mastrio B., 112
Matías del N. Jesús, 252
Mauro Silvestre, 235
Mayor J., 16, 156, 165, 230
Meccano M., 46
Mediavilla R. de, 155, 198, 200, 219
Medina B. de, 27, 136, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 153, 156, 161, 172, 174, 183, 186, 194, 202, 203, 221, 237
Medina J., 165, 217, 237
Mendoza F. de, 250
Millás Vallicrosa J. M., 270
Minguijón S., 271
Molina L. de, 227
Moncé F., 46
Montesinos L. de, 37
Morilla J., 25
Muncunill L., 10
Muñoz Iglesias S., 251

Navarra P. de 176, 203, 207, 227
Neveut E., 58
Nichiante S., 30
Nicolau M., 248

Ockan G. de, 140
Oehler, 140

Olazarán J., 244
Oleastro J. (Azambuja), 59
Orígenes, 200, 218
Osorio J., 30
Ossorio A., 279
Oviedo F. de, 47, 48, 49, 55, 68 75, 82

Pacheco Card. de Jaén, 59
Paiba de Andrada D., 29, 48
Palattieri de Castro, 36
Paludano P., 58, 166
Pedro Hispano, 269
Pelten T., 30, 34, 136
Penagos L., 22, 25
Pererio B., 196
Pérez J., 31
Pérez Goyena A., 40
Pesancio A., 37
Pighi A., 24, 50
Pío V San, 31
Píttaco, 235
Platón, 150, 189
Plaza J. de la, 241
Ponce de León B., 37
Poncio J., 112
Prepósito J. (Le Prévost), 46
Prieras S., 156, 164
Probst J. H., 253
Puzo F., 259

Ramírez J. M., 263
Reca D., 270
Ribera F. de, 240
Ritter S., 22
Rodríguez A., 259
Rodríguez de Yurre G., 260
Rua J. de la, 31
Ruiz de Montoya D., 45, 125 126, 130, 131, 148

Sadoleto J., 22
Salas J., 46
Salmerón A., 25, 30, 42, 44, 47, 48, 55
Sánchez de Lamadrid R., 125, 126
Scheeben M. J., 260
Schlagenhaufen F., 115
Selomó ibn Gabirol, 270
Seripando J., 25
Silvestrino C., 36
Simeón de la Sagrada Familia 254
Sócrates, 134
Sommervogel C., 130, 133
Soto D., 25, 26, 27, 30, 34, 43, 44, 55, 60, 61, 62, 63, 68, 164
Soto P. de, 164, 230
Sotomayor P. de, 27
Spina B., 22
Stakemeier E., 58
Stapleton T., 34
Stegmueller F., 27, 39
Steidle B., 140, 189
Straub A., 104, 109, 110, 112, 117, 118
Suárez F., 43, 48, 60, 68, 69, 70 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 82 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 117, 119, 123 130, 140, 145, 146, 258
Suárez Verdeguer F., 267
Suma Angélica, 163
Suma Armilla, 163, 164
Suma Silvestrina, 156, 164

Suma Tabiena, 163, 164
Sylvio F., 41

Tabia J. de, 163, 164
Tanner A., 46, 99, 104, 107, 108 123
Tapper R., 32, 48
Tarantasia P. de, 229
Teixidor J., 267
Teodoreto, 196, 200, 214, 299
Teofilacto, 183
Teresa de Jesús Santa, 240, 241
Tiedra J. de, 27, 54
Titlman F., 22
Toledo F. de, 33, 43, 48, 60
Tomás de Aquino Santo, 10, 11 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 21, 22, 23, 30, 33, 34, 35, 37, 40 41, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 52 54, 57, 58, 61, 62, 70, 86, 88, 94, 126, 133, 134, 135, 136, 138 139, 141, 142, 144, 147, 148 149, 150, 151, 152, 154, 155 156, 157, 160, 162, 163, 172 173, 175, 181, 190, 191, 192 194, 197, 198, 200, 201, 202 205, 206, 207, 215, 217, 218 221, 223, 225, 230, 232, 233 234, 235
Torre L. de la, 46
Torres L. de, 73, 76
Tostado A., 164
Trullench G., 70, 75
Turner C. H., 140

Urriza J., 261

Valencia G. de, 43, 60, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113 114, 115, 116, 117, 118, 119 120, 121, 122, 123, 153, 166 229, 231
Van Hove A., 197
Vázquez G., 43, 44, 46, 51, 54, 55 57, 58, 61, 63, 66, 67, 69, 72, 73 76, 79, 80, 82, 94, 95, 97, 130
Vega A. de, 29, 98, 174, 180, 183
Vicente Ferrer San, 267
Viguier J., 31, 207
Villegas F., 259
Villoslada R. G.ª, 16, 19
Vitoria F. de, 19, 20, 25, 26, 29 52, 54, 55, 58, 62, 164, 183
Viva D., 75
Vulpes A., 36

Wilmers G., 101, 104, 108, 109, 117

Ysambert N., 41

Zaragüeta J., 271
Zumel F., 37, 39, 40, 42, 43, 45 50, 54, 153, 156, 165, 195, 203, 218, 232

# INDICE DE MATERIAS

*In memoriam* (R. P. Rafael S. de Lamadrid, S. I.) . . . . . 5

M. Peinado Peinado, Pbro. La voluntariedad del pecado original en los teólogos del s. XVI y primera mitad del XVII. . . . . 9

J. A. de Aldama, S. I. La necesidad de medio en la escolástica postridentina . . . . . 57

J. M.ª Díez-Alegría, S. I. ¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y la solución en Suárez . . . . . 85

J. Espasa, Pbro. Relación entre la fe infusa y la adquirida en Gregorio de Valencia . . . . . 99

**Textos inéditos.**

D. Ruiz de Montoya, S. I. *De ignorantia* (Comm. in 1. 2 q. 76). Edic. de R. S. de Lamadrid, S. I. y R. Criado, S. I. . . . . 125

**Bibliografía.**

I. Historia de la Teología en el período 1500-1800. . . . 239

II. Obras diversas . . . . . 263

Indice de personas . . . . . 277